تحریر الهیات تجرید

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلوة على سيد المرسلين محمد وآله الطاهرين اما بعد فيقول
الفقير الى الله الغنى محمد ابن احمد الخفرى هذه تعليقات اتفقت منى على شرح الهيات التجريد
قد جمعتها تذكرة لمن له قلب او القى السمع وهو شهيد جعلنى الله والطالبين من اهل
التاييد قوله استدل على وجود الواجب لحقنا المص قدس سره فى اثبات الواجب بنهج اخص
الالهى وهو الذى يستدل منه بالنظر الى الوجود لانه اخص واوثق واشرف من المنهج
الذى اعتبر فيه حدوث المخلوق او امكانه بشرط الحدوث كما هو طريقة بعض المتكلمين او امكانه
كما هو طريقة الطبيعيين واقتصر فى هذا المنهج على دليل واحد لحصول المقصود به والى اشارة
الى قوة هذا الدليل ويمكن تقرير هذا الدليل بوجوه اربعة احدها ان للموجود افرادا
بالبديهة فان كان كل واحد منها واجب الوجود بالذات ثبت المط وان كان بعضها ممكنا فله موثر
موجود بالضرورة لزم انتهاؤه الى الواجب لاستحالة الدور والتسلسل وثانيها ان نقول
فى الشق الثانى انه لم يتحقق فى افراد الموجود واجب الوجود لزم الدور والتسلسل وثالثها
ان نقول فيه انه لم يتحقق واجب الوجود فى افراد الموجود لزم ان يتحقق فيها لاستحالة الدور
والتسلسل ويمكن حمل كلام المص على هذا ورابعها ما قرره الشارح وهو اصدا احتمالى عبارة
المص ومن البراهين التى ظهرت فى هذا المطلب ويناسب اهل البحث ان يقال على تقدير كون

الموجودات

الموجودات منحصرة في الممكنات لزم الدور اذ تحقق موجود ما يتوقف على هذا التقدير على ايجاد ما
لان وجود الممكنات انما يتحقق بالايجاد وتحقق الايجاد ما يتوقف ايضا على تحقق موجود ما لان
الشيء ما لم يوجد لم يوجد ومنها ان ليس للموجود المطلق من حيث هو موجود مبدأ والا لزم
تقدم الشيء على نفسه وبذلك يثبت وجود واجب الوجود بالذات كما لا يخفى بادنى تامل وهذا
حقيق بان يكون طريقة الصديقين الذين يستشهدون بالحق لا عليه وبعبارة اخرى مجموع
الموجودات من حيث هو ليس له مبدء بالذات وبذلك يثبت وجود واجب الوجود بالذات
وبعبارة اخرى مجموع موجودات من حيث هو موجود يمتنع ان يصير لاشيئا محضا ومجموع
الممكنات ليس يمتنع ان يصير لاشيئا محضا وبذلك يثبت وجود واجب الوجود بالذات واعلم
ان تم جميع براهين هذا المطلوب التي يوجد فيها ابطال التسلسل مبنية على مقدمة بديهية
وهي ان جميع الممكنات الصرفة سواء كانت متناهية او غير متناهية في حكم واحد في امكان
طريان الانعدام عليها بالكلية فبعد تمهيدها لا شبهة في صحة ما مر ولا في صحة ما قيل
من ان موجد جميع الممكنات الصرفة وجب ان يكون خارجا عنه بالضرورة والموجود الخارج عنه
انما يكون واجبا بالذات ولا في صحة ما قيل من ان جزء الممكنات الصرفة لا يمكن ان يكون علة
فاعلية لها والا لزم ان يكون علة لنفسه ولعللها وبملاحظة المقدمة المذكورة يحكم كل
عاقل بانه لا بد لجميع الممكنات من علة يكون علة له بالذات وعلى الاطلاق والعلة بهذا
الصفة علة لجميع اجزائه ولا في صحة ما قيل من انه لا يمكن ان يكون شيء من الممكنات منشأ
لوجوب الممكنات ولا منشأ لامتناع طريان العدم عليها بالكلية ولا في صحة ما قيل من انه لو لم
يتحقق الواجب لم يتحقق شيء من الممكنات ولا شيء من الممكنات مستقل بنفسه لا في الوجود ولا
في الايجاد واذ لا وجود ولا ايجاد فلا موجود بذاته ولا بغيره ولاثبات هذا المطلب نهج

وهو ان يعبر عن هذا الامكان بانه تعالى يمكن ان يوجد شيئا من الاشياء بالامكان الوقوعي ومن ذلك
الامكان يثبت وجود واجب الوجود باحدى الطرق المذكورة كما لا يخفى بادنى تامل والغرض
من هذا التطويل الاطلاع على البراهين المتعددة على هذا المطلب العالي فانه كلما
كمشعلة في ازالة ظلم الجهل ولاجتماعها تاثير عظيم في تقوية الاعتقاد قوله على معنى
انه يصح منه فعل العالم وتركه قوله اي بمعنى ان ليس شيء منهما لازما لذاته بحيث
يستحيل انفكاكه عنه في اي وقت فرض وان كان وقتا موهوما والغرض ان معنى الصحة
ههنا ليس الا الامكان بالنظر الى ذات الفاعل من حيث هو فاعل فان للقدرة تعريفين
القدرة عبارتين احدهما صحة صدور الفعل ولا صدوره واراده ومنهما امكان الصدور
واللاصدور بالنسبة الى الفاعل من حيث هو فاعل والثانية كون الفاعل بحيث ان
شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل والتلازم بين معنييهما ظاهر فمعناها هنا متفق عليها بين الفريقين
فالنزاع بين الحكماء والمعتزلة ليس الا في قدم العالم وحدوثه مع اتفاقهما في ان ايجاد
العالم وعدم الايجاد ممكن بالنسبة الى الذات بدون اعتبار الارادة وواجب مع اعتبار
الارادة التي هي عين الذات فالمناسب في هذا الكتاب ان يفسر الايجاب المذكور ههنا
بامتناع انفكاك ذاته تعالى عن ايجاد العالم مطلقا في الازل وح لا حاجة في اثبات نفيه
الى التطويل الذي ذكره الشارح في الاستدلال بل الحق ان يقال في اثباته ان تاثيره في وجود
العالم ليس بالايجاب بالمعنى المذكور والا لزم قدمه ضرورة قوله واجمع على انه
تعالى قادر الى اخره هذا الاستدلال انما يناسب لنا في الاشعري ولهذا ذكر صاحب الا
ربعين فيه فلا يصح اجماعه من قبل المتكلم اذ على تقدير هذا الاجماع لقائل ان يعارض
المتكلم بان يقال تاثيره تعالى في وجود العالم ان لم يكن بالايجاب بالمعنى المذكور لزم ترجيح الفاعل

بدون المرجح اما احتياج التاثير الى شرط حادث اخر بناء على ما ذكر من انه لو كان حادثا لتوقف
على شرط حادث ويلزم التسلسل في الشروط الحادثة ويلزم التسلسل في الشروط الحادثة
متعاقبة او مجتمعة وجميع ذلك مح عند المص بل لمان يقول ان العالم قديم اذ لو كان حادثا
لتوقف على شرط حادث لئلا يلزم التخلف من الموجب التام كما ذكر في الاستدلال او تخلف
العلة التامة عن المعلول وذلك الشرط الحادث يتوقف ايضا على شرط اخر ويلزم التسلسل
وهو باطل عند المص والمخاصم ان القول بان الشئ لو كان حادثا لتوقف على شرط حادث
غير مسلم عند المص واكثر المعتزلة بل عند اكثر المتكلمين ولان ما الفرض الايجاب المذكور
فكيف يصح استعماله في مطلوبهم نعم يصح الاستدلال للاشعري في ذلك الدليل على اثبات ان
تاثيره في العالم ليس بالايجاب اصلا بل بالقدرة والاختيار بل جوزوا ان ترجيح الفاعل المختار
بلا مرجح فقالوا ان كان تاثيره تعالى في الحادث يحتاج الى المرجح غير الارادة لزم قدم العالم او التسلسل
في الحوادث وكلاهما باطلان فحاصل كلامهم ان تاثيره تعالى ليس بالايجاب بل بالاختيار بدون
الوجوب واللزوم بان يكون المرجح نفس ارادة الفاعل المختار والا لزم قدم العالم او التسلسل في
الحوادث وكلاهما باطلان فالنزاع بين الاشعرية والحكماء في شيئين احدهما في قدم العالم و
حدوثه وثانيهما في ان ترجيح الفاعل المختار جائز بدون المرجح واما ايجاد الحادث فعنده
لا يتوقف على شرط حادث بل يكفي علم الفاعل بالمصلحة في ترجيح ايجاد العالم في الوقت الذي
اوجده فهو قائل بالايجاب الخاص وهو ايجاب وجود الحادث بالنظر الى علم الفاعل بنظام
الخير ومصالح الغير فالمص انما نفى الايجاب الذي هو مستلزم لقدم العالم لا الايجاب المطلق
فالحق ان الاستدلال المذكور مما يتعلق بمذهب الاشعري ومن تبعه فانهم نفوا الايجاب مط
بالدليل المذكور وقالوا اوجد الله تعالى العالم في الوقت الذي اراد في الازل ان يوجده بدون

٣

مرجح منه تعلق الارادة وبالارادة والاختيار يمكن الترجيح بدون المرجح قال المص في شرح الاشارات
والقائلون بحدوث العالم افترقوا الى ثلث فرق فرقة اعترفوا بتخصيص اوله ولا الا
يجاد بالحدوث لوجود علة لذلك التخصيص غير الفاعل وهو جمهور قدماء المعتزلة
من المتكلمين ومن يجري مجراهم وهؤلاء يقولون بتخصيصه على سبيل الاولوية دون الوجوب
ويجعلون علة التخصيص مصلحة تعود الى العالم وفرقة قالوا بتخصيصه لذات الوقت على
سبيل الوجوب وجعلوا حدوث العالم في غير ذلك الوقت ممتنعا لانه لا وقت قبل ذلك الوقت
وهو قول ابي القاسم البلخي المعروف بالكعبي ومن تبعه وفرقة لم يعترفوا بالتخصيص خوفا من
العجز عن التعليل بل ذهبوا الى ان وجود العالم لا يتعلق بوقت ولا لشيء آخر غير الفاعل
هو تعالى لا يسئل عما يفعل اما اعترفوا بالتخصيص وانكروا وجوب استناده الى علة
غير الفاعل بل ذهبوا الى ان للفاعل المختار ان يختار احد مقدوريه على الآخر من غير
مخصص وهم اصحاب ابي الحسن الاشعري ومن بعده وحذوه ويعنيهم من المتكلمين المتأخرين
انتهى ولا خفاء في ان المص اختار المذهب الاول ولكن قال في الوجوب قوله يلزم قدمه
اي قدم الفعل المطلق الذي هو من العالم ولزومه لذلك الايجاب بالمعنى المذكور بديهي لا
حاجة الى التنبيه عليه كما مر الاشارة اليه قوله اذ لو كان حادثا لتوقف في ذلك الوقت
مع كون لزوم حدوث الفعل المطلق ممنوعا كما مر الاشارة اليه يحتاج هذا الحدوث شيء
تقدير الايجاب بالمعنى المذكور وامكانه استلزام الحكم للحكم مستلزم لتقدم الشيء على نفسه
لئلا يلزم التخلف عن الموجب التام لا حاجة الى هذا التقييد بعد تعيين الايجاب
بالمعنى المذكور فان قيل هذا التقييد للتوضيح قلنا لا توضيح فيه لان الموجب التام مشترك
بين الموجبين اللذين احدهما معتبر عند الحكماء والآخر معتبر عند المص وايضا التخلف عن

الموجب التام وان كان فعلا اختياريا ان يكون لازما لاجتماع المتنافيين وهما الموجب بالمعنى
المذكور وحدوث اثره المطلق وايضا ذلك التخلف لازم بحدوث مطلق اثر الموجب بالمعنى
المذكور ولا حاجة الى اعتبار توقفه على شرط حادث قوله متعاقبة اقول على هذا
التقدير يلزم قدم الفعل المطلق من حدوثه وذلك غريب قوله او مجتمعة لا يخفى
عليك انه على هذا التقدير لزم تخلف المعلول عن الموجب التام قوله اذ لو كان حادثا
الخ لا يخفى عليك انه على تقدير الحدوث لزم التخلف عن الموجب وذلك كاف فان قيل
ما اراد الشارح من القدم المذكور في قوله يلزم قدمه بالشخص او القدم بجميع الاجزاء
ولهذا قال اذ لو كان حادثا اي بالشخص او حادثا بالجزء لتوقف على شرط حادث قلت
الاستدلال تاما اذ قد سبق استحالة قدم العالم سواء كان بالشخص او بالجزء او بالنوع
وايضا لا يندفع ما ادى الاشارة اليه سابقا من ان الحادث لا يتوقف على شرط حادث
عند المص فالوجه في تقرير الدليل ما مر سابقا قوله والمعترض ان يقول لم لا يجوز الخ
العمدة في اثبات حدوث العالم اجماع المليين والحديث المشهور الذي لا دليل عقلي يعارضه
فليس للمتكلمين التفات الى هذا التجويز المخالف للاجماع المذكور والحديث ولذا قال
المص والواسطة غير معقولة اي لا دليل عقلي عليه فتجويزها مع انه مخالف للاجماع
المذكور والحديث المشهور غير ملتفت اليه وايضا الدليل العقلي قائم بان الممكن الذي
لا وجود له باعتبار ذاته لا يوجد غيره وهذا مما يوافق كلام الحكماء قال بهمنيار في كتابه
المسمى بالتحصيل وان سئلت الحق فلا يصح ان يكون علة الوجود الا ما هو بري من
كل وجه من معنى ما بالقوة وهذا هو صفة المبدء الاول تعالى لانه اذ لو كان مفيد
الوجود ما فيه من معنى ما بالقوة سواء كان عقلا او جسما كان للعدم شركة في افادة الوجود

وكان لها بالقوة شركة فاخراج الشيء من القوة الى الفعلي فتعوق قول المص انتهى والواسطة في معقولية ان الواسطة في ايجاد العالم الجسماني ما يستغنيها البرهان العقلي الدال على ان الحكم ايجاد الجواهر والاعراض المفارقة لذات الموجد مما هو مختص بالمبدء الاول تم وهذا لا ينافي كون صور الكائنات العبادة صادرة منها قوله اي مع قطع النظر عن انضمام الارادة اليها المناسب ان يقال لانه لا امكان باعتبار القدرة مع قطع النظر عن اعتبار الارادة والوجوب باعتبار الارادة فان الارادة عند المص غير زايدة على الذات ولا على الداعي ولا على العلم بالاصلح فانه قبل ذلك ان الارادة والعلم بالاصلح غير زايدتين على ذاته تع فكيف يمكن انفكاك الذات عن المراد لينتفي الايجاب بالمعنى المذكور ولا قلت لما كان المراد هو ايجاد الحادث على النحو الذي هو الاصلح وكان مرجع الايجاد هو العلم بالاصلح انتفى الايجاب المذكور او لان تحقق الايجاب بمعنى استحالة انفكاك الحادث على النحو الواقع على الارادة التي هي غير زايدة على الذات والعلم بالاصلح كما لا اشارة اليه وسيأتي تحقيق ذلك ان شاء الله تع قوله وهذا ما يقال من ان الوجوب بالاختيار لا ينافي الاختيار الخ لقائل ان يقول الوجوب بالاختيار والارادة التي هي زائدة على الذات ينافي القدرة والاختيار الذي هو مراد المتكلمين ثم الوجوب بالاختيار والارادة التي غير زايدة على الذات لا ينافي القدرة والاختيار والارادة على تفسير الحكما بمعنى انه ان شاء فعل وان لم يشا لم يفعل لكن شاء في الازل ففعل بمشية التي هي غير زايدة على الذات ولا على العلم بالنظام الاعلى والحاصل انه انفكاك العلة التامة عن المعلول في الزمان ممتنع فكيف حكم بانفكاك ارادة الواجب تع مع كونها غير زايدة على الذات عن تعلقها بالمراد في الزمان كما حكم به المتكلمون فاللايق بهذا المقام ايراد تحقيق كاشف

طرح ما قيل فيتخلف قال فان قيل انفكاك العلة التامة عن المعلول اى تقدمها عليه بالزمان
ممكن ولزم الحكماء القول بامكانه فان الحادث فى ان الحدوث له علة تامة بلا شبهة ولا نزاع
لاحد فى وجوب ان يتقدم تلك العلة عليه بالزمان اذ لو كانت معه فى الزمان ينقل الكلام الى
علتها فيلزم الانتهاء الى علة تامة متقدمة على المعلول بالزمان والا لزم اجتماع علل غير
متناهية مترتبة وهو باطل باتفاق العقلاء وبذلك يندفع كلام الحكماء مع المتكلمين فى
جواز تخلف العلة التامة عن المعلول قلت تخلف المعلول عن العلة بحيث لا يتخلل زمان
بين تحققهما اصلا لا بحسب الخارج ولا بحسب التوهم جائز عند الحكماء بل لزمهم ان يلتزموه
لكن اما تخلف العلة التامة عن المعلول بحيث يتخلل بينهما زمان وهو كما يلتزم من الحكم
بان القديم مع الارادة القديمة علة تامة لتعلق الارادة باحداث الحادث الزمانى فهو
مما يستحيل بحسب الدليل من النظر بناء على انه لا يجوز الترجيح بلا مرجح فلا بد من بيان
امكانه وكونه بمنزلة التقدم الذى يلزمهم التزامه اقول قد مر الاشارة اليه فيما سبق من ان
العلم بالاصلح هو المرجح فالذات تقتضى احداث الحادث فى ان الحدوث بواسطة الارادة
التى هى العلم بالاصلح وسيجيء تفصيله وتحقيقه ان شاء الله الحكيم قوله بان يريد الترك او لا
يريد هذا الترديد بناء على الخلاف فى تفسير الترك اما فعل يصدر عن التارك او عدم الفعل
قوله معنى انضمام الارادة بهذه العبارة والعبارة السابقة اى قوله فان القادر هو الذى
يصح منه ان يفعل بان يريد الفعل وح يجب الفعل بضم الينا على ما ينبغى فانهما لا يناسبان
الا مذهب من حكم بحدوث ارادة الفعل بعد حصول الشوق فى ارادة الارادة كبعض شيوخ
المعتزلة والعبارة اللائقة فالاولى هى ان يقال ان القادر هو الذى يصح منه ان يفعل بان
يريد الفعل فيجب الفعل بالنظر الى ارادة الذات وذا الثانى هى ان يقال ان ارادة وجب صدور لا

بالنظر الى مجموع الشرايط اعنى الذات مع كونه قادرا مريدا ولعل الش تسامح فى العبارة بقرينة

تدل على المراد لكن هنا ينافى ما ذكره بعد فى شرح قول المص وتخصيص بعض الممكنات بالايجاد

يدل على ارادته فانه يدل على انه اعتقد ان مذهب المص اثبات الارادة الزايدة على الذات

قال المص فى شرح الاشارات لكن الفاعل المختار عند المتكلمين هو الذى تساوى بالقياس

اليه من حيث هو قادر احتاجوا الى اثبات شئ بسببه يتخصص الطرف الذى يختاره فسموا

الارادة يتعلق بذلك الطرف وهى متجددة عند بعض المعتزلة وقديمة عند الاشاعرة

وغير زايدة على علمه عند الكعبى ثم قال واعلم ان المعتزلة الذين لا يقولون بالارادة ا

ولا يعترفون بتجدد شئ غير الفعل اصلا مع قولهم اما بان يكون بعض الاوقات اصلح للصدور

واما بامتناع الصدور فى غير ذلك الوقت تمسى اولا اخفاء فى ان كون بعض الاوقات اصلح

للصدور غير راجع الى امتناع الصدور فى غير ذلك الوقت فلم يحكم بوجوب الاصلح كما ربما

نقل عن المص سابقا واما انه حكم بوجوبه كما هو مختار المص فهو فى هاتين العبارتين واحد

والظ ان المراد بالامتناع الامتناع بالغير وليعلم ان مختار المص هو ان الارادة مع هذا غير

زائدة على العلم غير زايدة على الذات وان بعض الاوقات اصلح للصدور وان العلم بالاصلح هو

موجب وليكن ذلك على ذكر منك فى الابحاث الاتية قوله اما ما وجود الاثر فيجب وجود

الخ يمكن الجواب بان وجوب وجود الاثر بالارادة لا ينافى امكان الترك بالنظر الى ذات القادر

فان التمكن من الفعل والترك انما يكون بالنظر الى ذات القادر من حيث هو قادر وهذا

يتحقق فى كل حالتى الوجود والعدم وبهذا يعلم انه يمكن الجواب على اختيار كل من شقى

• الترديد قوله يعنى مختار دائما ما العدم الاثر لكونها عبارة عن التمكن من الفعل فى الحال

الحال القابل بان يقول لا نعم ما فى ذلك انها من وجود الفعل وعدمه نعوذ بالله التسول الى التقديرين

فلا يتحقق القدرة على المستقبل ويحتاج الى الجواب المذكور فيطول المسافة في الجواب فليعلم ان
المتكلمين لما اختلفوا في ان القدرة على الفعل اي القدرة الحادثة قبله او حين وجوده فذهب
الاشعرية الى انها مع الفعل والمعتزلة الى انها قبل الفعل واستدل من قال بتقدمها بوجهين
الاول منهما انه لو لم يتحقق قبل الفعل لكان تكليف الكافر بالايمان تكليفا لغير القادر وتكليف
غير القادر وان كان جائزا عند الاشاعرة لكنه غير واقع بالاتفاق كما قال الله تعالى لا يكلف الله
نفسا الا وسعها الثاني منهما ان القدرة يلزمها كونها محتاجا اليها الفعل والفعل عند حصوله
لا يحتاج الى القدرة والجواب عن الثاني ان حصول الفعل لا ينافي احتياجه الى القدرة التي
هي علته فان حصول المعلول لا ينافي الاحتياج الى علته وقد اجيب عن الاول بان تكليف الكافر
في الحال بايقاع الايمان في ثاني الحال واورد عليه بانه ان استمر الكفر في ثاني الحال فلا قدرة
له على الايمان وان تبدل بالايمان لم يكن مكلفا لاستحالة التكليف بتحصيل الحاصل فينافي التكليف
القدرة التي هي شرطه ويمكن دفع هذا الايراد بان يق التكليف لا يتعلق الا بما هو مقدور
على تقدير وجوده واللازم منه ان يكون المكلف به مقدورا في اي زمان يوجد ولا يستلزم
كون القدرة مجامعة للتكليف على ان التكليف بتحصيل الحاصل انما يستحيل اذا كان حاصلا
بتحصيل اخر لا بذلك التحصيل وح جاز ان يتم التكليف حال القدرة لا يقال ان تكليف الفاعل
حال الفعل بتحصيل ذلك الفعل الحاصل بذلك التحصيل وان لم يكن محالا لكن لا يخفى عدم فائدته
كونه سببا لذلك التحصيل فانه هو اثره لا يق ينفي فايدة التكليف على هذا التقدير المذكور
وهو الابتلاء لانه يتصور عند التردد في الفعل وتركه واما عند تحقق الفعل فلا لانا نقول
الابتلاء انما يكون فايدة حدوث التكليف لا فايدة استمراره واعلم ان النزاع المذكور لفظي
لانه ان اريد بالقدرة القوة التي هي مبدا التاثير سواء كان مع جميع شرايط التاثير في الفعل

او لا كان متحققا قبل الفعل ومعه وان اريد بها القوة التى تكون مع جميع شرايط التاثير والكسب لم يتحقق الا مع الفعل وان اريد بها القوة التى يشترط معها عدم تحقق جميع شرايط التاثير والكسب لم يتحقق الا قبل الفعل والى الثالث ايضا ذهب بعض كما يعلم من عبارة بعض وايضا كان الدليل الثانى دالا على تحقق ذلك الذهاب فان قيل لعل المصنف ذهب الى هذا الثالث ولهذا قال ويمكن اجتماع القدرة على المستقبل مع العدم فى الحال فى جواب من قال شرط القدرة انتفاء شرايط التاثير وفى حال العدم تحقق شرايط التاثير فى العدم وفى حال الوجود تحقق شرايط التاثير فى الوجود فلا يتحقق القدرة فى حال العدم ولا فى حال الوجود قلنا لا نسلم هذا التوجيه قوله ويمكن والاولى فى توجيهه ان يقال هذا جواب قول من قال القدرة لا يتحقق فى حال العدم قبل الفعل لان القدرة لا يمكن ان تجتمع مع العدم فاجاب المصنف ان القدرة على الفعل المستقبل متحققة فى الحال مع عدم الفعل فى الحال فهذا رد على الاشعرى فى قولهم ان الفاعل لا يتقدم على الفعل قبل وجوده. قوله وانتفاء الفعل ليس فعلا للضد قد اشار الى ان ليس انتفاؤه شرط كون انتفاء الفعل متعلق القدرة كونه فعل الضد فان انتفاء الفعل يصح ان يكون متعلقا للقدرة وتحقق العدم قبل القدرة لا ينافيه اذ يمكن للقادر ان لا يفعل فيستمر العدم وان يفعل فلا يستمر فكون القدم الاصلى مستمرا ازليا لا ينافى تعلق القدرة بابقائه يكفى فى كونه طرف النفى اثر بمعنى الاستمرار ان القادر لم يشأ فلم يفعل فان انتفاء الفعل ليس مثل الضد الذى هو العدم ففى هذه العبارة اشارة الى رد الدليلين المذكورين فى الشرح قوله ى قدرة الله تعالى شاملة لجميع الممكنات اه اقول لا خفاء فى ان امكان الصدور من الغير بالارادة علة للمقدورية اذ الشيء ما لم يتصف بامكان الصدور عن الغير بالارادة لم يتصف بالمقدورية وكلما له امكان الصدور عن الغير له امكان الصدور من الواجب تعالى سواء كان الصدور بالاختيار

ابتداء واسطة فقدرة الواجب متعلقة بجميع ما للامكان الصدور عن الغير فلم يجوز كون الممكن
فاعلا مستندا الى ان الممكن باعتبار ذاته لا شيء محض وما كان كذلك لا يصح ان يصير موجدا
يكون منه وقوع جميع الممكنات بايجاد الواجب تعالى وقد تبين من جواز كون الممكن فاعلا
جواز ان يوجد الواجب تعالى حركات الاجسام ضرورة ان القادر على ايجاد الحركة قادر على ايجاد
الحركات والمماثلات فان قدرة الواجب المقرونة بجميع شرائط التاثير لا يتعلق الا بالممكنات
التي لها امكان الوقوع بالنظر الى جملة النظام الاعلى بلا واسطة كما ذهب اليه البعض ومطلقا
مع الاتفاق في ان صدور بعض الحركات من اجزائها انما هو من الواجب تعالى واما قدرته على الا
فهي متعلقة بجميع ما هو ممكن الصدور من الغير قوله لانا ان الامكان علة المقدورية اقول لما
كان الامكان علة بالحاجة الى المؤثر والتاثير لا امكان له في صورة الايجاب بالعلل المذكور سابقا
المبحث فثبت بذلك كون الامكان علة للحاجة الى المؤثر القادر قوله ولو سلم اه اقول لما كان
مقدورا لمقدور الشيء مقدورا له وجب انتهاء جميع المقدورات الى الواجب بالذات فثبت
شمول تعلق قدرته بجميع المقدورات قوله فان المعتزلة القائلين اقول المعتزلة لم ينفوا
امكان تعلق قدرة الواجب تعالى بافعال العباد بالنظر الى مجرد ذاته بل انما ينفون تعلق الا
رادة بايجاد الافعال كما يعلم من التامل في ادلتهم قوله هذا الاستدلال مبني الا يخفى عليك انه
لا فرق بين المذهبين في ورود المنع انما الفرق في دفعه فان الاشعرية لما اعتقدوا ان
ليس التاثير ثابتا للغير واجب الوجود دفعوا منع كون ممكن غير مقدور للواجب تعالى بانه
يلزم من كونه غير مقدور له تعالى عدم امكان صدوره من الغير فان ما يصدر عن الغير يصدر عن
الواجب بالذات واما على مذهب المعتزلة فدفع المنع المذكور بان يقال كلما يمكن صدوره من
الغير يمكن صدوره عن الواجب تعالى باعتبار كونه فاعلا اي كونه بدون اعتبار مريدا وعالما

بنظام الجزاء لا يلزم من كون الشيء ممكن الصدور عن الغير كونه متعلقا للقدرة الواجب المستجمعة
لجميع شرائط التأثير قوله فعلى قاعدة الاعتزال اقول على قاعدتهم لا يلزم الا جواز ان يكون
خصوصية بعض المعدومات الممكنة مانعة من تعلق القدرة الشاملة لجميع شرائط التأثير
بل من تعلق الارادة لا جواز ان يكون الخصوصية مانعة من تعلق مطلق القدرة بمعنى ان
لو اراد ما اراد تلك الخصوصية لم يقع بقدرته قوله وعلى قانون الحكماء اقول على قانون
الحكمة لا يمكن ان يوجد و يؤثر الا الواجب الوجود بالذات وكل ما له امكان قبول الوجود فانما
يوجد من الواجب الوجود بالذات الذي هو باعتبار ذاته موجود فان الممكن الذي ليس له في
حد ذاته وجود ما عندهم اتصافه بالايجاد ثم قبول الوجود وقبول الحركة يتحققان عندهم في
الممكنات يدل على ذلك ما نقلنا سابقا عن بهمنيار قوله واذا لم تستعد المادة اه هذا لا يوجب
تجويز صدور ممكن من غير الواجب تع قوله وعلى التقديرين لا يكون اه لا يخفى عليك
ان المدعى ان نسبة الذات مع اعتبار كونه عين العلم والارادة الى جميع الممكنات التي لها امكان
الصدور عن الواجب على السواء وان نسبته من حيث هو بدون اعتبار كونه عين العلم
والارادة بالنسبة الى جميع الممكنات التي لها امكان صدور عن الغير على السواء ولا خفاء في صدق
هذين الحكمين قوله اعظمها الشبهة الثنوية شبهة الثنوية ان الله تع خير محض فلا يمكن ان
يوجد الشر فلا بد للشر الواقع من امر يقتضيه ودفعها بان يقال الاشياء على خمسة احتمالات
احدها الشيء الذي لا شر فيه اصلا وثانيها الشيء الذي لا خير فيه اصلا وثالثها الشيء الذي
يتساوى فيه الخير والشر ورابعها ما يكون خيره غالبا وخامسها ما يكون فيه غلبة الشر
وذات الواجب بالذات لما لم يمكن ان يصير مبدأ للشر وجب ان لا يصدر عنه الا قسمان
من الاقسام المذكورة اي القسم الثاني الذي ليس فيه شر والقسم الرابع الذي خيره غالب.

لان توليد الخير الكثير لاجل الشر القليل شر كثير فحق الثنوية من ان الله تعالى لا يصير مبدءا لها
بينبش ههكون الناس بان الله تعالى مبدأ لاشياء خيرها غالبة وقد تفاضر ارسطو الملقب
بالمعلم الاول بذلك الكلام فى دفع شبهة الثنوية قوله كانهم ارادوا وعلى هذا يكون
مرادهم بالظلمة هو العدم والامكان قوله والمجوس منهم قال المجوس ان ايجاد اهرمن ليس
بشر بل انما الشر منه فيزدان اوجد اهرمن ويكون جميع الشر انما يصدر من اهرمن
والجواب منع قولهم الواحد لا يكون خيرا لله الا ان يراد من قولهم خيرا ما يكون خيرا
محضا ومن قولهم شريا ما يكون شريا محضا ولذا حملها بعضهم على الوجود الذى هو خير
محض والعدم الذى هو شر محض او يراد ما قاله الشارح والحاصل ان شبهتهم ما ذكروا ف
ونهاية انما يكون بما سبق قال المص والاحكام اى احكام افعال الواجب بان يكون خالية
من وجوه الخلل والنقصان ويشتمل على حكم ومصالح يدل على تقدم علمه تعالى بالافعال كلها ثم
بواسطة يدل على علمه تعالى بذاته قال المص والتجرد اى تجرد الواجب وهو على المشهور
الوجود
كونه غير جسم وجسمانى وعلى التحقيق كونه غير محتاج الى الارتباط بالغير بل كونه محض
المحقق المنزه عن الماهية والاعراض يدل على علمه تعالى بذاته اولا وبواسطته يدل على علمه تعالى
بافعاله وفى هذا الدليل سر تامل فيه ان كنت ذا شوق فانه لا يظهر الا لاهل التاله
بالذوق قال المص رحمه الله واستناد كل شيء اليه دلائل العلم هذا الدليل على تقدير
الشارح انما يدل على شمول علمه تعالى لجميع الموجودات كلية كانت وجزئية بعد ضمها الى دلائل
دالة على علمه تعالى وهذا يمكن حمل كلام المص والاخير عام اى الاخير انما يدل على عموم العلم لكن
بعد ضمه من المبادى ويمكن ان يحمل هذا القول على دليلين احدهما يدل على اصل العلم وثانيهما
على عمومه الى قوله انه تعالى لما كان مبدءا لجميع الموجودات الى ههنا العلماء بذواتها بجهة كان عالما

بذاته بالضرورة لكون الفاعل اشرف واكمل من اثره ومن كونه تعالى عالما بذاته ومبدءا لجميع
الموجودات علم كونه تعالى عالما بجميع الموجودات معقولة كانت او محسوسة كلية او جزئية
ويمكن ان يثبت بهذا الدليل العلم مطلقا ثم يثبت العلم بذاته ثم يثبت العلم بجميع الموجودات والاولى
ان يقال انه تعالى لما كان مبدءا لجميع الموجودات التي منها الصور العلمية كان مبدءا لفيضان العلم على
العلماء وكان فياض العلوم وملهمها فكان عالما بذاته بالطريق ثم باحد من الوجهين المذكورين يثبت
انه تعالى عالم بجميع الموجودات قوله نفي جمهور العقلاء اه انما قال ذلك لان بعضهم نفي العلم
وظن انهم ينفيا احد من العقلاء علم الواجب تعالى بالذات بذاته بل البعض انما نفي العلم التفصيلي
قبل ايجاد الاشياء في الاعيان ظنا منهم ان هذا هو العلم كما يدل عليه الدليل الذي استدل
به والبعض الذي نفي العلم بذاته تعالى انما نفي العلم الزائد على الذات كما يشعر به دليلهم قوله
وجاز ان يكون فوقه ما هو اكمل اه اي جاز عند القائل فيما وراء نظره فالاولى ان يقول
جوز والفاصل ان نظام الموجودات على وجه لم يمكن ان يوجد على منه وعبارته توهم خلاف
ذلك كما هو مذهب الشافعي قوله وخفاء الضروري على بعض العقلاء اه هذا اشارة الى
بعض العقلاء نفي العلم وقد عرفت ما فيه قوله وقد يتمسك في كونه عالما بالادلة السمعية
اه اقول لعلهم تمسكوا في عموم العلم وشموله لجميع الموجودات كلية كانت وجزئية بالادلة
السمعية وح لا يرد ما اورد عليه قوله وان لم يخطر بالبال لكون المرسل عالما ان اراد بالخطور
الخطور التفصيلي فيكون الالتفات به يستفاد من الشرع لا اصل العلم وان اراد بالخطور حصول
العلم بان لا يكون معلوما الا بالشرع فيرد عليه ما اورده الشارح بقوله والظاهر ان هذا مكابرة
فالاولى ان يحمل كلامهم على ما مر فان شمول العلم والقدرة لجميع الممكنات يمكن اثباتها بالشرع
وايضا يمكن ان يقال انه اراد من يتمسك في كونه تعالى عالما بالادلة السمعية من يعلم المقلد

على انه

على ايجاد الممكنات فالاعيان لا يرد علينا بينا الا بيانا المذكور قوله وكل مجرد عاقل لذاته اما كلامهم ههنا ان المانع من التعقل انما هو المادة وعلايقها قال بهمنيار في كتابه المسمى بالتحصيل ولما كان وجود المحسوس والمعقول في ذاته وجوده مدركه وكان وجوده مدركه نفس المحسوسية والمعقولية لم يصح ان يكون ما وجوده لغيره مدركا ذاته ومدركا ذاته يجب ان يكون نفس وجوده مدركا لذاته وكلما وجوده لذاته فهو مدرك ذاته اذ ليس وجوده الا كونه مدركا فالامور التي تدرك ذواتها لا يصح ان يكون مقارنة للمادة والا كان وجودها لغيرها واما الامور المجردة عن المادة فانها يجب ان تدرك ذواتها والا كان وجودها لغيرها فكلما هو محجوب عن ذاته فلمقارنة المادة غير مدرك ذاته ويشهد بهذا ان القوى الحسية كاللمس واللمس والذوق لا تدرك ذواتها ثم قال في الفصل الذي لبيان العقل والمعقول انه قد علمت ان معقولية الشيء ووجوده من حيث هو معقول واحد فاذا كان وجوده لغيره كان معقولا لما اذا كان وجوده لذاته فهو معقول ذاته واقوى الموجودات هو الموجود المستغني من الجهة واضعف الموجودات ما حقيقته القوة وهذا هو الهيولى فاوجوده اقوى الموجودات فهو اقوى في باب المعقولات واضعف الموجودات ما حقيقته القوة اشارة الى ما يكون القوة غير عاقلة بذاتها فان العلم ليس الا الظهور والانكشاف وليس للهيولى وجود بالفعل في حد ذاتها فليس لها الظهور والانكشاف لذاتها اذ الظهور والانكشاف ليسا الا الموجود بالفعل وبذلك يندفع ما قيل من الاشراقيين على قول المشائين من ان التعقل حصول الماهية المجردة عن العلايق المادية للشيء المجرد القائم بذاته وهو حاصل في شان المجرد لان ذاته غير غائبة عن ذاته فيكون عاقلا بذاته وهو انه لو كفى في كون الشيء شاعرا بنفسه تجرده عن الهيولى لكانت الهيولى التي اثبتوها اشارة بنفسها اذ ليست هي ماهية لغيرها بل مع هيئتها الهادي هي

مجردة عن الهيولى الاخرى اذ لا هيولى للهيولى وهي لا تغيب عن نفسها ان عني بالغيبة ما لو تعقل
في تفسيرهم الادراك بانه عدم الغيبة عن الذات المجردة عن المادة البعد عن الذات لامتناع بعد
الشيء عن نفسه وان عني بعدم الغيبة الشعور كان قولهم كل مجرد غير غايب عن ذاته ثم دلّ
يصح جعله دليلا على كون المجرد عالما بنفسه لانه تعليل الشيء بنفسه ودفع هذا الاعتراض
بانه لم يجعل مجردا التجرد عن الهيولى دليلا على العلم بل جعل تجرد الموجود بالفعل في حد
ذاته عن الهيولى دليلا على العلم فاندفع النقض بالهيولى فان الوجود هو الظهور او مستلزم
له فالموجود بالفعل الذي هو موجود لنفسه اي غير قايم بالغير ظاهر لنفسه ونظير هذا ما قال
الاشراقيون من ان النور المجرد عالم بذاته لانه نور لنفسه ظاهر لنفسه وكلما هو عالم بذاته
فهو نور مجرد فهاتان القضيتان نازلتان منزلة قول المشائين من ان كل عالم بذاته فهو
مجرد وكل مجرد فهو عالم بذاته ثم قال وقد عرفت ان الوجود المجرد عن المادة هو غير
محتجب عن ذاته فنفس وجوده انما معقولية لذاته وعاقلية لذاته فوجوده اذا عاقل بما
ومعقول وبيان ذلك انك قد عرفت ان المعقول هو المجرد عن المادة وعلايقها ثم ليس
ينعكس الموجبة الكلية موجبة كلية حتى يكون كلما يكون مجردا عن المادة فهو معقول
لكن المجرد عن المادة اما ان يصح ان يعقل او لا يصح ان يعقل ومع ان لا يصح ان يعقل فان كل
موجود يمكن ان يعقل فاذا انما يصح ان يعقل اما بان لا يتغير فيه شيء حتى يصير معقولا بالفعل
او بان يتغير فيه شيء حتى يصير معقولا بالفعل كما في المعقولات بالقوة التي تحتاج الى
مجرد تجردها عن المادة حتى يصير معقولا لكن هذا الحكم لا يصح في مجرد بالفعل فاذا المجرد
بالفعل لا يحتاج الى ان يتغير فيه شيء حتى يصير معقولا بالفعل فهو اذا معقول بالفعل
فهو عاقل لذاته فاذا لم يكن عالما بذاته لكان معقولا بالقوة وقد فرضناه معقولا بالفعل

نفس

هف انتهى كلامه اقول ويمكن الاستدلال على ان كل مجرد عالم بان النفوس الانسانية المجردة
عالمة ومنشأ عالميتها ليس الا تجردها وفى الجملة حكم الحكماء بان كل مجرد عاقل وكل معقول مجرد
انما نشأ من التفتيش من احوال النفوس المجردة الانسانية وادراكاتها وقد يستدل على اثبات
علم البارى تع بان العلم كمال مطلق للموجود من حيث هو موجود وكلما هو كمال فلا يمتنع على
الواجب لذاته وكل كمال لا يمتنع على الواجب لذاته فهو حاصل له بالفعل اذ هو تام لا ينتظر باعتبار
ذاته قوله والثانى انه تع عالم بذاته لا يخفى ما فى حمل عبارة الم على هذا التوجيه والاولى
ان يحمل عبارته من المعانى الثلاثة المذكورة سابقا قوله اما الاول فلان العلم آه تقرير
هذا الدليل على المنهج الذى فى المواقف وشرحه هو انه تعالى يعقل ذاته واذا عقل ذاته عقل
ما عداه اما الاول فلان التعقل حضور الماهية المجردة عن العلائق المادية للشئ المجرد القائم
بذاته وهو حاصل فى شانه تع لان ذاته مجردة غير غائبة عن ذاته فيكون عالما بذاته واما
الثانى فلانه مبدا لما سواه والعلم بالعلة يوجب العلم بالمعلوم فيعلم جميع ما عداه فما ذكر
وما ورد عليها الانظار التى ذكرها صاحب المواقف وغفل عن انه قابل لمنع الدليل اذ لا يخفى
ان حقيقة العلم اما حضور المعلوم عند العالم او ما هو لازم له وعلى التقديرين يندفع
منع الاول اذ المقصود بكل منهما حاصل قوله ويرد عليها انا لا نم آه فان هذا المنع مندفع
بان يقال ما المقصود المذكور او ما يلزمه كما لا يخفى وعلى التقديرين لم يتوجه المنع نعم هذا
المنع انما يتوجه على عبارة صاحب المواقف لان كون التعقل عبارة عما ذكره او عما هو لازم
له ليكون بديهيا بعد قوله عبارة آه فان كون العلم عما ذكره او عما هو لازم له بديهى لا خفاء
فيه يدفعه عن عبارته تماما لاشارة اليه من انه لما كان نفس الانسان عالما بالمعانى الكلية
وذاته بذاته مجردا سواء من ذلك ان التعقل عبارة عما ذكره او عما هو لازم له بالمعنى الذى

وبذلك يحصل المقصود كما مر قوله فلم لا يجوز ان يشترط فيما عدم جواز اشتراط التغاير بالذات
بين العالم والمعلوم في العلم بعلم من علم الانسان نفسه واما كون الحواس غير عالمة بذاتها
فهو انما يكون لاجل كونها غير مجردة لا لاجل الاشتراط المذكور كما لا يخفى والاولى في هذا
المنع على تقريرك ان يستفسر عن عدم الغيبة المشتمل عليه فيقال لان ذاته غير غائبة عن
ذاته فيقول ان اريد بعدم الغيبة عدم البعد فمجرد لا يلزم العلم كما في صورة الحواس وغيرها
من الامور التي لا تتصف بالعالمية وان اريد به الشعور والانكشاف فهو مسلم لانه عين
بين ولا مبين من ذلك الدليل على تقريرك فوجب ان يعتبر التجرد والاستقلال في
الوجود في هذا الدليل كما هو مذكور في المواقف وح لاجل اندفاع المنع الثاني يحتاج
الى البينة المذكورة من عدم كون العلم مشروطا بتغاير العالم والمعلوم بالذات واما حال
الحواس فقد عرفتها بما مر قوله واما ان العلم بالعلل الخ اقول خلاصة الدليل الاخير ان
الواجب الوجود فاعل بما انه التجرد فيكون عالما بذاته وذاته تع فاعلة لجميع الممكنات
اما بواسطة او بغير واسطة فهي منه فيكون عالما بجميع الموجودات كما قال الله تع الا
يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير فان الحكم بان الفاعل العالم بذاته عالم بما صدر منه
بديهي وليعلم ان الواجب الوجود علمين احدهما علم كمالي اجمالي وهو عين ذاته تعالى وهو
كونه باعتبار ذاته بحيث يصير منشأ لانكشاف جميع الموجودات في ذهنيا وبيان ذلك ان
حقيقته حقيقة يصدر عنها مفصلا المعقولات كما ان المعقول البسيط عندنا علة
للمعقولات المفصل ولكن المعقول البسيط عندنا موجود في عقولنا وهنا نفس وجوده
ومعنى المعقول البسيط هو انه كما يكون بينك وبين انسان مناظرة فاذا تكلم بكلام كثير
حضر ببالك جوابه ثم تفصله شيئا بعد شيء تماما وسنة كما عدل بل ما عنده تع اشد

حضر

تجريدا انتهى ففي الشهود العلمي الكمالي كان ذاته تعالى عالما بذاته وبجميع الممكنات وعلما ومعلوما
والتغاير بين هذه المعاني انما هو بالاعتبار والى هذا اشار الفارابي في الفصوص حيث قال
واجب الوجود مبدأ كل فيض وهو ظاهر فله الكل من حيث لا كثرة فيه فهو من حيث هو ظاهر ينال الكل
من ذاته فعلمه بالكل بعد ذاته وعلمه بذاته نفس ذاته وكثرة علمه بالكل كثرة بعد ذاته ويتحد الكل
بالنسبة الى ذاته فهو الكل في وحدة وثانيهما علم تفصيلي هو غير ما اوجده في المنابع والمدارك
ومراتبها اربع احدها ما يعبر عنه بالقلم والنور والعقل في الشريعة وبالعقل الكل عند الصوفية
وبالعقول عند الحكماء والقلم الذي هو اول المخلوقات حاضر بذاته مع ما هو مكنون فيه عند
الواجب فهو علم تفصيلي بالنسبة الى العلم الاجمالي الذي هو عين ذاته واجمالي بالنسبة الى
ما في المراتب التي بعد هذه المرتبة الاتية وثانيها ما يعبر عنه في الشريعة باللوح المحفوظ
وبالنفس الكل عند الصوفية وبالنفوس الفلكية المجردة عند الحكماء واللوح المحفوظ حاضر
بذاته مع ما ينتقش فيه من صور الكليات عند واجب الوجود فهو علم تفصيلي بالنسبة الى
المرتبتين اللتين هما فوقها وثالثها كتاب المحو والاثبات وهو القوى الجسمانية التي ينتقش
فيها صور الجزئيات المادية وهي النفوس المنطبعة في الاجسام العلوية والسفلية فهذه
القوى مع ما فيها من النقوش حاضرة بذواتها عند واجب الوجود تعالى ورابعها الموجودات
الخارجية من الاجرام العلوية والسفلية واحوالها فانها بذواتها حاضرة عند واجب
الوجود تعالى في مرتبة الايجاد والحاصل ان جميع الممكنات سواء كانت كلية او جزئية
سواء كانت صورا ادراكية او موجودات عينية حاضرة بذواتها عند واجب الوجود في
مرتبة الايجاد فهي علوم باعتبار ومعلومات باعتبار وعلى التحقيق المذكور تندفع الا
شكالات الموردة على القول بان العلم بالعلة يستلزم العلم بالمعلول منها انه لما كان وجود

العلة تغاير وجود المعلول المعتبر في القول المذكور ان حضورها عين حضور معلولها لان
يستلزم حضورها حضور المعلول فهذا الحضور اما بطريق الارتسام في ذات العلة
لزم كون ذاته محلا للكثرة وكونه فاعلا وقابلا لشيء واحد من جهة واحدة وهو باطل او
بطريق قيام المعلولات بذواتها فيلزم المثل الافلاطونية وقد ثبت بطلانه او بطريق
اخر هو قيامها باشباحها عين ذات العلة فلا يكون صورا علمية لان الصور القائمة
بغير الشيء لا يكون علما لذلك الشيء ولو فرضنا ان يكون ذلك لكان آلة لادراك العلة كما
ان الحواس آلة لادراك النفس كان الواجب لذاته محتاجا في ادراك المعلولات الى آلة
وهو باطل ومنها انه لو كان العلم بالعلة مستلزما للعلم بالمعلولات لزم ان يكون جميع ايجادات
الواجب مسبوقا بالعلم فيلزم التسلسل او الانتهاء الى علم بعلم معلوله هو عين ذاته تم وقد
سبق ان حضور العلة مغاير لحضور معلولها اما اندفاع السؤال الاول فبان
يقال ان حضور المعلولات الموجودة في الاعيان بطريق قيامها بذواتها ولا يلزم المثل الا
فلاطونية كما لا يخفى واما حضور الصور الادراكية سواء كانت صور المحسوسات
او كانت صور المعقولات فبطريق اخر وهو قيامها باشباحها حاضرة بذواتها عند الواجب
تم ولا محذور في ذلك نعم انما المحذور الاتصاف بالمغاير لعلم احد من الامور المادية اما
الحسية واما القبول ثم انما الحضور ولا محذور في احتياج الواجب بالذات الى
معلوله فانه عين كمالي لحصول الاعراض الغائية المترتبة بالجواهر عنه تم واما اندفاع
الاشكال الثاني فبان يقال ان اريد بقولهم ان علمه بالعلة التامة بذاتها مستلزم العلم
بالمعلول قبل ايجاد المعلول فان اريد بالعلم بالمعلول هو العلم المطلق الشامل للعلم
الذي هو عين لوجوب العلة الغير الغائبة عن ذاتها وللعلم التفصيلي الذي هو مغاير للذات

العلة

العلة او العلم الاجمالی لم یلزم من تقدم العلم بالمعلول علی جمیع الایجابات محذور فان العقول
بان حضور العلة مغایر لحضور معلولها انما یصح فی العلم التفصیلی وان ارید بالعلم بالمعلول
العلم التفصیلی کان تم وان ارید بذلک القول ان العلم بالعلة بذاتها مستلزم للعلم بالمعلول
سواء کان قبل الایجاد او معه امکن اختیار کل من علمی الاجمالی والتفصیلی فی العلم بالمعلول
فلا یلزم ان یکون جمیع الایجابات مسبوقا الا بالعلم الاجمالی بلا محذور وان ارید به ان
علمه بالعلة بذاتها مستلزم للعلم التفصیلی بالمعلول حین الایجاد کان صحیحا بلا محذور
اذ لا یلزم سبق العلم التفصیلی الذی یلزم منه مغایرة علمه بالمعلول لعلمه بالعلة علی جمیع الا
یجابات واعلم ان للمحققین وهم اساطین الحکمة مذهبین فی علم الواجب تعالی احدهما انه تعالی
کان ولم یکن معه شیء فاول ما صدر عنه صور العلمیة للموجودات العینیة ثم اوجد کل
بعینه علی نحو ما هو العلم المتقدم وقد اشار بهمنیار فی تحصیل الی هذا المذهب بقوله
اذا کان واجب الوجود یعقل ذاته فیعقل ایضا لوازم ذاته والا لیس یعقل ذاته بالتمام واللوازم
التی هی معقولاته وان کانت اعراضا موجودة فیه فلیس مما یتصف بها او ینفعل عنها فان
کونه واجب الوجود بذاته فهو بعینه کونه مبدأ للوازم ای لمعقولاته بل ما یصدر عنه انما
یفید بعد وجوده وجودا تاما وانما یمتنع ان یکون ذاته محلا لاعراض ینفعل عنها او یستکمل
بها او یتصف بها بل کما انه بحیث تصدر عنه هذه اللوازم لا فان یوجد فاذا وصف
بانه یعقل هذه الامور فانه یوصف به لانه یصدر عنه هذه الامور لا لانه محلها ولوازم
ذاته هی صور معقولاته لا ان تلک الصور تصدر عنها فیعقلها بل نفس تلک الصور
لو انها مجردة عن المواد یقتضی عنده هی معقولة له فنفس وجودها عنه نفس معقولیتها
له فمعقولاته اذا فعله انتهی اقول قیل قد قال بعد هذا الکلام ولیس مبدأ ای الواجب تعالی

بحيث يحصل لتلك المعلومات بل تجرده بحيث تصدر عنه تلك المعلومات وليس هو عالم الا بالذات تلك

الصورة بل هو عالم بجميع اثر يصدر عنه تلك الصورة وصور تلك المعلومات مع كثرة عنده

على وجه بسيط وبائنة ذلك الذات حقيقة حقيقة يصدر عنها مفصل المعقولات لان المعقول

البسيط عنده علة للمعلومات المفصلة التي اخر ما نقل عنه سابقا وهذا الكلام يدل على

ان العلم المقدم عين ذاته تلت لما كان ظاهر كلامه السابق يدل على انه اختار مذهب ابن كمونة

الملطي وهو ان جميع الايجادات العينية مسبوق بالعلم الزايد على الذات وجب حمل كلام

الاخير وهو قوله وصور تلك المعلومات مع كثرة عنده على العلم المقدم على المعلوم تفصيلية

المقدمة على جميع الايجادات العينية وبهذا العلم المقدم هو عين ذاته نعم وهو العلم الا

جمالي بالعلوم المفصلة والمذهب الثاني هو ان اول ما صدر عن الواجب الوجود بالذات

هو جوهر فيه جميع صور باقي الممكنات وهو اختيار هاليس الملطي فعلى مذهبه يكون الجوهر

المجرد الاول غير مسبوق بالعلم المغاير لذات الواجب نعم بخلاف المذهب الاول فان جميع

الموجودات العينية مسبوق بالعلم الزايد على الذات على هذا المذهب ومنا حب الشفا

فيه تحير بين هذين المذهبين لما في كل منهما واختار في الاشارات المذهب الاول كما يدل

عليه ظاهر عبارته ولعل ذلك لاعتقاده ان في المذهب الثاني نفي الاختيار بالنسبة الى

الجوهر العقلي الاول بناء على ان الاختيار لا يوجد بدون العلم المقدم المتحد مع المعلوم

نوعا من الاتحاد وهذا النحو من العلم لا يكون عين الذات الواجب عندنا هذا الشرح ويويد

هذا الاختيار اختياره نا بعيد من صاحب الهداية وبهيناد هذا المذهب واما المص فلم

يتعرض ههنا لنحو العلم الكمالي المقدم على الايجاد الا بالاشارة واما في شرح الاشارات

فهو يخالف صاحبها فاختار المذهب الثاني لما في المذهب الاول من الامور المذكورة

من الاشكالين المذكورين سابقا واشار فيه الى ما يؤدي الى التحقيق الذي ذكرناه ولا دما به

لكان ان هذا التحقيق الذي اخترته هو المختار عند المص ما قاله في الرسالة التي الفها في تحقيق

العلم وهو انه كما ان الكاتب مثلا يطلق على من يتمكن من الكتابة سواء كان مباشرا او لم يكن

وعلى من يباشرها باعتبارين كذلك العالم يطلق على من يتمكن من ان يعلم سواء كان في حال

استحضار المعلوم او لم يكن وعلى من يكون مستحضرا له حال الاستحضار باعتبارين فوقوع

اسم العالم على الاول بالاعتبار الاول وعلى الثاني بالاعتبار الثاني والعالم الذي يكون علمه ذاتيا

فهو بالاعتبار الاول وهو بذلك الاعتبار لا يحتاج في كونه عالما الى شيء غير ذاته والعلم بهذا

الاعتبار شيء واحد ذاتا واما بالاعتبار الثاني فهو محتاج الى اعتبار صورة المعلوم و

العلم بذلك الاعتبار يتكثر بتكثر المعلومات فادراكه الاول تعالى بالاعتبار الثاني فاما الذات

فيكون بعين ذاته لا غير ويتحد هناك المدرك والمدرك والادراك ولا يتعدد الا بالاعتبار

واما معلولاته القريبة منه فيكون باعتبار ذوات تلك المعلولات ويتحد هناك المدرك

والادراكات ولا يتعدد ان الا باعتبار ويغايرهما المدرك ثم قال ما حاصله راجع الى ما ذكرته

في مراتب العلم التفصيلي والغرض من هذا التطويل هو الاطلاع على مذاهب الحكماء وتحقيق حقيقته

ما هو عندنا والمص قال المص والتغاير اعتباري اه اي التغاير بين العلم والمعلوم والعالم في

علم الاول تعالى بذاته اعتباري وكذا التغاير بين العلم والمعلومات في علمه تعالى بالمعلومات بالذات

التي هي الموجودات العينية والصور الادراكية فهذا جواب عن كل من السؤالين

الذين احدهما ان العالم مضاف الى المعلوم فوجب المغايرة بينهما فلا يصح الحكم بان

الاول عالم بذاته واجاب بان التغاير الاعتباري كاف في ذلك فان معنى الحضور عدم

الغيبة وذلك لا يقتضي التغاير الذاتي وثانيهما ان العلم الحقيقي لم يكون منشأ لانكشاف

المعلوم فوجب تحقق المغايرة بينهما فلا يصح الحكم بان العلم عين المعلوم كما حكم به المحققون في علم الاول تعالى بذاته وبالمعلومات التي هي معلومة بالذات كما ذكره والجواب ان التغاير الاعتباري كاف في ذلك العلم فان العلم بالصور العقلية عينها فالصورة العقلية التي هي معلومة بالذات عين العلم بها فهي من حيث منكشفة معلومة ومن حيث هي منكشفة بذاتها علم وايضا منهم من نفى عنه تع العلم بالعلم لاستلزامه التسلسل ضرورة مغايرة العلم للمعلوم فاشار الى الجواب ايضا بقوله والتغاير اعتباري كما عرفت واما تقرير السؤال والجواب عنه على وجه ذكره الشارح فلا يناسب ما ذهب اليه المص من ان العلم والعالم والمعلوم واحد في علم الاول تعالى بذاته كما نقل عنه في الحاشية قوله ومنهم من قال الى قوله والى هذا المعنى اشار بقوله الانسان اه ومنهم من التزم ان العلم يستدعي صورا مغايرة للمعلومات الخارجية وهو صاحب الاشارات ولهذا التزم في الجواب عن الاشكال الاول من الاشكالين المذكورين سابقا ان معقولاته تعالى صور متباينة متقررة في ذاته تعالى وذلك لا ينافي وحدته الذاتية ورده المص في شرح الاشارات بان ذلك ما لا يلتزمه مثلهم ثم بين ان العلم لا يستدعي صورا مغايرة للمعلومات الخارجية بقوله العاقل كما لا يحتاج في ادراك ذاته الى صورة غير صورة ذاته التي بها هو هو فلا يحتاج ايضا في ادراك ما يصدر عن ذاته لذاته الى صورة غير صورة ذلك الصادر التي بها هو هو واعتبر من نفسك انك تعقل شيئا بصورة تتصورها او تستحضرها فهي صادرة عنك لا بالانفراد مطلقا بل بمشاركة ما من غيرك ومع ذلك فانت لا تعقل تلك الصورة بغيرها بل كما تعقل ذلك الشيء بها كذلك تعقلها ايضا بنفسها من غير ان تتضاعف الصور فيك بل ربما تتضاعف اعتبارات ذاتك المتعلقة بذاتك او بتلك الصورة فقط او على سبيل التركيب واذا كان حالك مع ما صدر عنك بمشاركة غيرك هذه الحال فما ظنك بحال العاقل مع ما يصدر عنه لذاته من غير مداخلة غيره فيه تم قال ولا تظنن ان كونك

علة لتلك الصور العقلية شرط في تعقلك اياها فانك تعقل ذاتك مع انك لست تجد لها بل انما كان
كونك علة لتلك الصورة شرطا في حصول تلك الصورة لك الذي هو شرط في تعقلك اياها
فان حصول تلك الصورة لك بوجه آخر غير الحلول بل حصول التعقل من نحو الحلول بل حصول
الحصول الشيء لفاعله في كونه حصولا لغيره ليس دون حصول الشيء لقابله فاذا المعلولات
الذاتية للفاعل العاقل لذاته حاصلة له من غير ان تحل فيه فهو عاقل اياها من غير ان يكون هي
حالة فيه فاشار الى هذين القولين بقوله ولا تستبعد ان العلم صور مغايرة الخ ولما كان البيان
سهل المأخذ بادي توجيه لم يلتفت اليه ودفع الظن المذكور لانه منشأ الحكم المردود المذكور
قال المص لان نسبتها بحصول اليه اشد الخ له معنيان احدهما ان حصول مجموع المعلولات التي
منها الصور الادراكية لفاعلها العاقل لذاته المستقل في الفاعلية اشد ثابتا في الانكشاف
من حصول الصور الادراكية لعلتها القابلية التي لم يكن عليتها الا بالمشاركة كما مر فيما نقل
عن المص وثانيهما ان حصول المعلولات للفاعل المستقل بالاقتضاء في كونه حصولا لغيره اولى
من حصول الشيء لقابله كما مر نظيره ايضا في كلام المص المنقول ولا شك ان شرط الادراك انما
هو الحصول للمدرك ايضا والحصول عنه لا حصول فيه كما في ادراك نفوسنا لا نشاء الصور
الخيالية والحسية كما مر الاشارة اليه في كلام المص المنقول قوله وذلك بالوجوه التي لم يذكر
الخ اللازم الذي هو المراد اي قولنا لما كان حصوله للقابل علما كان حصوله للفاعل علما بطريق
اولى وتقريره ان ذلك غير ذلك لان كون الشيء عالما بالشيء يقتضي وجود ذلك الشيء في
الشهود العلمي ووجود المعلول في الخارج وان كان لازما لوجود العلة فهو لا يرتبط بالعلة
الا بحسب هذا النحو من الوجود ولا نم ان هذا الارتباط مصحح للعلم اذ العلم بالشيء يقتضي
نسبة مخصوصة ولا يجدي تحقق نسبة اخرى وان كانت اوكد من تلك النسبة بل لقائل

ان يقول ان هذا كما يقال ان نسبة السواد الى قابله بالامكان والى فاعله بالوجوب والنسبة الاولى منشأ اتصاف
بالسواد فلا بد ان يكون الثانية منشأ لاتصافه به بطريق اولى وهذا مما لا يقول به عاقل فقد مر ان
ما يقتضى العلم بالشىء انما هو الحصول للمجرد لا من حيث هو حصول بل من حيث هو منشأ الحضور عنده
وليس لخصوص الوجود الظلى والعينى مدخل فى ذلك الاقتضاء والاخفاء فان صدور المعلولات عن العالم
بذاته الفاعل بلا مشاركة الغير يقتضى الحصول والحضور اقتضاء تاما على من اقتضاء قبول القابل العالم
بذاته للصور الادراكية لهما ومن اقتضاء تعلق النفس المجردة بالقوى الحسية المتصورة بالصور الا
دراكية لهما والحاصل ان منشأ العلم ليس الا الحصول للمجرد والحضور عنده واقتضاء نسبة الفاعلية
لهما اتم من اقتضاء نسبة القابلية وتعلق نسبة المدبرية لهما واما منشأ اتصاف الشىء بامثال السواد
فانما هو القيام بالموصوف لا مطلق الحصول سواء ربط بفى او باللام اذ بين هذا وبين منشأ العالمية فرق
ليس الحصول المخصوص بالحلول فى المجرد بل هو شامل له وللحصول له وللحصول عنده فحاصل التحقيق انه
اذا كان علم الاول تعالى بذاته عين ذاته كذلك يكون علمه تعالى بمعلولاته عين معلولاته فانه قال فى شرح
الاشارات بعد تزييف كلام مناجيها وعقيبه ما نقل عنه فى الحاشية السابقة قد علمت ان الاول
تعالى عاقل لذاته من غير تغاير بين ذاته وبين عقله لذاته فى الوجود الا فى اعتبار المعتبرين على ما مر وحكمت
بان عقله لذاته علة لعقله لمعلوله الاول فاذا حكمت بكون العلتين اعنى ذاته وعقله لذاته شيئا
واحدا فى الوجود من غير تغاير فاحكم بكون المعلولين ايضا اعنى المعلول الاول وعقل الاول تعالى له
شيئا واحدا فى الوجود من غير تغاير وكما حكمت بكون التغاير فى العلتين اعتباريا محضا فاحكم
بكونه فى المعلولين كذلك فاذا وجود المعلول الاول هو نفس تعقل الاول تعالى اياه من غير احتياج الى
صورة مستأنفة تحل ذات الاول تعالى عن ذلك ثم لما كانت الجواهر العقلية يعقل ما ليس بمعلولات
لها الحصول صور فيها ولا موجود الا وهو معلول للاول الواجب وكان جميع صور الموجودات

لحالة

الكلية والجزئية على ما عليه الوجود حاصلة فيها كانت لا اول الواجب تعلق تلك الجواهر مع تلك الصور
لا بصورة غيرها بل باعيان تلك الجواهر الصورة كذلك الوجود على ما هو عليه فاذا لا يعزب عنه تعالى
مثقال ذرة من غبار ذم قمن الحالات المذكورة فهذا اصل ان حقيقته وبسيطة انكشف له كيفية حاصلة
تعالى بجميع الاشياء الكلية والجزئية انتهى وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء والله ذو الفضل العظيم
انتهى وليعلم ان للعلم معان ثلاثة احدها الانتزاعي الاضافي المصدري الذي اشتق منه علم ويعلم
وعالم وثانيها ما ينكشف به الشيء وهو العلم الحقيقي النفس بالخاص بالذات عند المتهدين او غيرها
منها او غير مختص منه كذلك وثالثها ما يقتضي به علي استحضار المنكشفات بالذات وبعد تذكر هذه
الاحتمالات المذكورة اندفع جميع السؤالات الخمس المشهورة لكن احدها ان صيغة العالم انما يشتق من
العلم الانتزاعي المصدري والعلم الذي يصح ان يكون عين العالم وعين المعلوم بالذات انما هو
العلم الحقيقي وان جعل صيغة العالم ماخوذة من العلم الحقيقي كان اشتقاقه جعليا وهو بمعنى
ما ينسب اليه العلم الحقيقي سواء كان عين القائم بنفسه وبذاته او ارتبط بالعلم نظير ذلك كما قيل
في صيغة الموجود الماخوذ من الوجود الحقيقي وثانيها ان التحقيق المذكور الذي هو مختار المص
يقتضي ان يكون الصادر الاول غير مسبوق بالعلم فيحتاج الى ان يقال هو من حيث هو علم متقدم عليه
وسبب له من حيث هو معلول في الخارج وفيه تكلف مع انه اولى من ان يقال ان وجوده في الخارج
وان كان عين العلم بالذات لكنه يغايره بالاعتبار فهو من حيث انه علم متقدم عليه وسبب له من
حيث كونه وجودا في الخارج واندفاعه بان يقال الصادر الاول انما كان مسبوقا بالعلم الاجمالي الذي
هو علم بجميع المعلومات والتحقيق ان يقال ان هذا العلم الذي هو عين ذاته علم تفصيلي بالنسبة الى
الصادر الاول واجمالي بالنسبة الى الجميع اما الاول فلان نسبة العالم بذاته المقتضي لخصوصية شيء
الى الشيء الذي يتميز به كنسبة الصورة الادراكية المخصوصة للشيء الذي تميز بها اليه واما الثاني

فلما قال صاحب الشفاء فيه واعلم ان المعقول قد يوخذ من الشيء الموجود وقد يكون الصورة
المعقولة غير ماخوذة من الموجود بل بالعكس كما انا نعقل صورة بنائية نخترعها ثم تكون تلك
الصورة المعقولة محركة لاعضائنا الى ان نوجدها فلا تكون وجدت فعقلناها ولكن عقلناها فوجدت
ونسبة الكل الى العقل الاول الواجب الوجود كنسبة البناء الى صورة البنائية سواء فهنا نا علم ذلك
فان الغائب بالمة فى حكم الشاهد الحاضر وبذلك التحقيق يندفع الشق الثالث الذى هو ان العلم الاجمالى
الذى نسبته الى جميع المعلومات على سواء لا يصلح ان يكون منشأ لصدور خصوص من الصادر الاول فانا
انه كيف يصح ان يكون امر واحد علما بالامور الغير المتناهية وانه فاسد بان يقال ان ذلك جائز فى العلم
الاجمالى وخاصيتها ان القوم قد صرحوا بان العلم الفعلى هو ما ينكشف بذاته وكلامهم يدل على
الموجود المنكشف بذاته هو العلم وانه فاسد قوله لا يعلم الجزئيات المتغيرة سواء كانت مادية
او غير مادية موجودات عينية او صور ادراكية محسوسة او معقولة لاجراء الدليل المذكور فى
كل منها بل هذا الدليل يجرى فى المتغيرات سواء كانت جزئية او صور ادراكية كلية قوله فاما اذا تغير ذلك
ذلك زوال ذلك العلم بان يعلم مثلا انه ليس فى الدار فى زمان المتقدم او فى شيء من الازمنة لانا
يعلم انه ليس فى الدار مطلقا لان المطلقة لا تنافى الوقتية ولا بان يعلم انه ليس فى الدار فى الان
الذى ليس فيه فى الدار فانه لا ينافى كونه فى الدار فى الان السابق الذى فيه كان فى الدار وعلى هذا
يلزم ان لا يكون بقاء ذلك العلم الاول بعينه موجبا للجهل ولا يتحقق زوال المذكور فى الواجب تع
ولا يخفى ان الدليل المذكور ينفى العلم بالمتغيرات عن الواجب تع لان ذلك العلم لا يستلزم زوال
المذكور ولا عدم ابقاء المذكور كما لا يخفى ولا يكون الجواب مع بقاء اجراء الدليل المذكور وتقرير
الدليل على وجه يطابق الجواب المذكور هو ان يقال اذا تحقق عندنا جزئى باعتبار انه فى الان
حضر عندنا جزئى اخر حضر عندنا ذلك الجزئى لا وللى فى ان وجوده لزم التغير فى علمنا او الواجب

نعم

نعم منعه عن ذلك التغير فلو علم المتغيرات من حيث هي متغيرة لزم التغير فيه نعم من ذلك ويمكن حمل
عبارة الشارح على هذا التقرير بصرفه عن الظاهر قوله لان العلم عندنا الخ هذا انما يناسب مذهب الاشعري
ولا يناسب التحقيق الذي هو مختار المص في العلم كما مر بل المناسب ان يقال ان العلم عندنا نفس المعلوم
فالتغير فيه ليس الا التغير في المعلومات فلا يلزم منه التغير في ذات العالم بل انما يلزم منه التغير في الصور
الذي هو لازم العلم وهو امر اضافي اعتباري وهذا التغير جائز بالنسبة الى واجب الوجود ثم كتغير
الاضافات والى هذا اشار المص بقوله وتغير الاضافات ممكن قوله قالت الحكماء علماء اقول يجب ان
نذكر كلام الحكماء الفلاسفة وما يلزم منه ثم نذكر ضعف تاويل المتعصبين لهم ثانيا ثم نذكر التحقيق
الذي لا محيد عنه ثالثا قال صاحب الشفاء فيه لا يجوز ان يكون واجب الوجود لذاته ثم عاقلا
للمتغيرات مع تغيرها من حيث هي متغيرة عقلا زمانيا مشخصا بل على نحو اخر نبينه فانه لا يجوز
ان يكون تارة يعقل عقلا زمانيا انها معدومة وتارة انها موجودة غير معدومة فيكون
لكل واحد من الامرين صورة عقلية على حدة ولا واحدة من الصورتين تبقى مع الثانية فيكون
واجب الوجود متغير الذات ثم الفاسدات ان عقلت بالماهية المجردة وما يتبعها مما لا يتشخص لم
يعقل بما هي فاسدة وان ادركت بما هي مقارنة للمادة وعوارض مادية ووقت وتشخص لم تكن
معقولة بل محسوسة او متخيلة وقد بينا في كتب اخرى ان كل صورة محسوسة وكل صورة
خيالية فانما ندركها من حيث هي محسوسة او متخيلة بآلة متجزئة وكما ان اثبات كثير من الا
فاعيل للواجب الوجود نقص له كذلك اثبات كثير من التعقلات بل واجب الوجود انما يعقل
كل شيء على نحو كلي ومع ذلك لا يعزب عنه شيء شخصي ولا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات
ولا في الارض وهذا من العجائب التي يحوج تصورها الى لطف قريحة انتهى وانا اقول يعلم من
كلامه المذكور ان الموجودات الكائنة والفاسدة لا تنكشف عند واجب الوجود الا بالصور

الكلية الموجودة قبل الايجاد هل لا ينكشف عنده تعالى باعتبار وجودها العيني الذي هو متفرع باعتباره

ونفى هذا الانكشاف عنه صريح انما نشأ من عطالة البصيرة ولهذا حكم الغزالي وغيره بكفر القائل بذلك

النفي فان واجب الوجود تعالى مبدأ الوجود لنا الموجودات الكائنة والفاسدة سواء كانت كلية و

جزئية فيصير عنده تعالى منكشفة ولا مانع من الانكشاف اصلا فان واجب الوجود تعالى يعلم بذاته

كل موجود عيني وكل صورة حسية لانها وعقليته بذاته تعالى من كونهما موجودين ولا يحتاج في

ادراكه تعالى الى آلة والعجب كل العجب ان هذا القائل صرح بان واجب الوجود تعالى مبدء لكل وجود وانه

لا يغرب عنه تعالى شيء متشخص ومع ذلك حكم بان المحسوس الموجود في الخارج غيرها مغيب عنه تعالى

باعتبار الوجود العيني تعالى عن ذلك علوا كبيرا لا يعزب عنه شيء من الجزئيات والكليات اصلا

لا باعتبار الوجود العيني ولا باعتبار الوجود الظلي قال الله تعالى وما يعزب عن ربك مثقال ذرة

في الارض ولا في السماء ولا اصغر من ذلك ولا اكبر الا في كتاب مبين فان قوله تعالى وما يعزب

عن ربك اشارة الى عدم خفاء ذرة من الذرات باعتبار الوجود العيني وقوله تعالى ولا اصغر من ذلك

ولا اكبر الا في كتاب مبين اشارة الى الحضور باعتبار الوجود العلمي المقدم على الايجاد العيني فان جميع

المتغيرات والمحسوسات حاضرة بذواتها عند واجب الوجود تعالى في اوقات كونها موجودة في

الاعيان والتغير في حضورها انما يكون تغيرا في النسبة والاضافة لا في [illegible] كما اشار

اليه العلم بقوله وتغير الاضافات ممكن ومما يتعلق بهذا المبحث ان جماعة من [illegible]

اتفقوا وقالوا انما يتحقق تكيف في ذلك او قالوا ان بعض الامور ليس معلوما له تعالى [illegible]

كبير لانهم المتأخرون من كلامهم ومنشأ ذلك انهم حسبوا ان تصور الماهية انما يمنع [illegible]

بواسطة امر مخصوص منضم اليه وهو المسمى بالتشخص ولما لم يدرك ذلك الامر المخصوص كان [illegible]

كليا واذا [illegible] وقيد الماهية النوعية به صار المدرك جزئيا وهذا حسبوا ان كون علمه تعالى با[illegible]

على الوجه الكلي مبني على عدم علمه تعالى ضمنا المخصوص وتاكد هذا الحسبان عندهم بان المحققين ينفون
حصول صور جزئيات المادية للمجردات فنسبوا اليهم انهم ينفون علمه تعالى بالاشخاص المادية
وذلك كفر صريح يتحاشى عنه من له ادنى مسكة من العقل وتحقيق مذهبهم ان مناط الكلية
والجزئية النحوين الادراك لا التفاوت في المدرك فهم يقولون علمه تعالى بجميع الامور الممكنة
الموجودة بحيث لا يشذ عنها شيء من الاشياء ولا يعزب عنه علمه مثقال ذرة في الارض ولا
في السماء ولكن علمه تعالى بها على الوجه لا يمنع فرض الشركة وكل ما يدرك منا بطريق الاحساس
كالتخيل فهو مدرك له تعالى بطريق التعقل وكان كثيرا من الصفات في حقه تعالى فهم لا ينفون
علمه تعالى بشيء من الاشياء بل ينفون عنه التخيل لما انه نقص وان كان ذلك في غيره تعالى
كما ان كذلك الادراك التخيلي مثله نقص في حقه تعالى فهم لا ينفون علمه تعالى بشيء من الاشياء
بل ينفون عنه التخيل والاحساس مع اثبات ادراكه جميع المحسوسات والمتخيلات ولا يثبتون
في الاشخاص المادية ما ليس له صفة كلية حتى لا يمكننا ادراكه بطريق التعقل ومن البين انه
لا يتعلق بهذا القدر تكفير سواء تم دليلهم على ذلك اولا وسواء طابق الواقع او لا انتهى اقول
تاويل كلام الفلاسفة على هذا الوجه تامل لان الشامل للتحقيق الذي مبنى ذلك التاويل ان
يكون شخص واحد بوجود واحد معلوما للعالمين بحيث يكون عند احدهما جزئيا مانعا من
فرض الشركة فيه بواسطة ادراكه بطريق الاحساس كالتخيل وكليا غير مانع من فرضها
فيه عند الآخر بواسطة ادراكه بطريق التعقل وههنا ثلاث احتمالات احدها ان يكون
المعلوم بالذات لذينك العالمين واحدا وذلك انما يكون بالاطلاع الحضوري ولا شبهة
على هذا الاحتمال فان هذا المعلوم اذا كان مانعا عن فرض الشركة عند احدهما كان مانعا عنه عند
الآخر ومنه مكابرة صرفة وثانيهما ان يكون المعلوم بالذهن لهما واحدا ويكون المعلوم بالذات

لاحدهما عنه نوع الشركة فيه والمعلوم بالذات للآخر غير مانع عنه وهذا الاحتمال الرابع مما لا
دخل له في تصحيح التأويل المذكور كما لا يخفى وثالثها ان يكون الشخص المذكور هو المعلوم
بالذات لاحدهما والمعلوم بالفرض للآخر وهو قسمين في بادي النظر وان كان في ثاني النظر
يظهر بطلان احد القسمين وهذا القسم الثاني في حكم الاحتمال الثاني في البطلان وبالجملة
لا خفاء في ان علوم الممكنات المتغيرة التي هي معلومات بذواتها والحوادث المتغيرة ان كانتا معلومتين
هذا بينهما الواجب الوجود بالذات لزم التغير في علمه تعالى المتعلق بها في الشهود العيني والذي
يتحاشون عنه وان لم يكونا معلومين له تعالى الا بالفرض اي بالعلم المقدم على الايجاد لزم ان
يعزب شيء عنه باعتبار الوجود الخارجي تعالى عن ذلك علوا كبيرا وهذا هو الذي يتعلق به كفرهم
وايضا ذلك ينافي قولهم من ان انكشاف العلة عند ذاتها مستلزم لانكشاف معلولها عندها
فيقول هذه الجماعة من انه انما يتجه تكفيرهم في ذلك لو قالوا بان بعض الامور ليس معلوما له
تعالى ثمة ذلك الخ ان كان في العلم المتقدم على الايجادات العينية يورد عليهما ان هذه متاخرة
في تكفيرهم ليس الا في العلم الذي هو مع الايجاد وهو الحضورات الزمانية التي لم يتحقق
قبل الايجادات وان كان في العلم الذي هو مع الايجادات وكون الشخص المتشخص بنا فيه متحققا
في اشخاص المادية لا يوجب خروجه عن متعلقات هذا العلم الذي هو عبارة عن الحضور
الخاص بذاته تعالى ذلك المتشخص على تقدير تحققه لا يمكن ان يكون ايجاده مسبوقا بالعلم التام
لذات العلة على اعتقادهم واذا تقدم هذا ظهر ان قولهم نسبوا اليهم انهم ينفون علمه تعالى بالا
شخاص المادية فانهم ان اريد والدليل العلم المقدم على الايجاد فلم ينسبوا اليهم نفيه وان
اريد والعلم الذي هو الحضور المتجدد الزماني صح القول بانهم ينسبوا اليهم نفيه وبذلك تعلق
كفرهم وايضا ظهر ان قولهم انهم يثبتون علمه تعالى بجميع الامور الممكنة الموجودة الخ فان كان

اراد وابه العلم الذى هو الحضورى الزمانى الذى هو باعتبار الوجود العينى فلم يخف على احد عند

التامل فى كلامهم انهم لم ينفوا وبذلك تعلق كفرهم وايضا ظهر حال قولهم بكل ما يدرك لسبيل

عن طريق الاحساس كالتخييل فهو مدرك لكنه بطريق تعقل كفرهم فانهم ان ارادوا با

ما هو مصطلح الفلاسفة على ما يعلم منه كلام بهمنيار حيث قال العلوم المجردة عما سواه او

ما يقارنه من موثرة ما يسمى معقولا والعلوم بما هو مخالطه بغيره يسمى محسوسا ورد عليهم ان

الكلام ليس فيه وان ارادوا وابه ادراك المحسوس والمخيل لا بمناسبة المدرك بل بحضور ذاته

وصورته الحسية الخيالية كما هو عند النفوس الناطقة ورد عليهم ان هذا هو الذى نفاه

الفلاسفة لكونه مستلزما نفيه وبذلك يتعلق نفى كفرهم وايضا ظهر حال قولهم بل ينفون

عنه التخيل والاحساس مع اشاراتنا مداركه نعم جميع المحسوسات والمخيلات فانهم ان ارادوا باثبات

ادراك المحسوسات والمخيلات ادراكهما باعتبار الحضور العينى ورد عليهم انهم لو نفوا ذلك لما

يعلم من التامل فيما نقل عن صاحب الشفاء فيما قاله فى الاشارات وهو قوله قالوا واجب الوجود يجب ان

لا يمكنه علمه بالجزئيات علما زمانيا من حيث يدخل فيه الان والماضى والمستقبل فيعرض بصفة ذاته

ان يتغير بل يجب ان يكون علمه بالجزئيات على الوجه المقدس العالى عن الزمان والدهر وقوله فقد

القول المذكور ثم ربما وقع ذلك للمعوق الجزئى ولم يكن عند القائل الا ولا احاطة تامة وقع اولم يقع

وان كان معقولا له على النحو الاول لان هذا ادراك جزئى يحدث مع حدوث المدرك ويزول بزواله

وهذا القول لغير صحيح ثم تعالى عما يقول الظالمون علوا كبيرا انتهى هنا وما يظهر من حكم الغزالى بكفرهم بانه

وان ارادوا باثبات ادراكهما باعتبار صورتهما الطلبية لا باعتبار حضور ذاتهما بحسب الوجود العينى

ورد عليهم ما ورد عليهم على اختيار الشق الاول وايضا ظهر حال قولهم ولا يعرفون الاشخاص الا بالمادية

ما ليس له ماهية كلية حتى لا يمكنه ادراكه بطريق التعقل فان هذا الكلام سواء كان مطابقا للواقع

الاولى وهل اريتنا حكماء الفراق وغيره يكفى فالله هادى واما قولهم فى تحقيق مذهبهم ان مناط الكلية
والجزئية بانحو من الادراك لا التفاوت فى المدرك فقد ثبت ما فى الحواشى السابقة وفى مبحث
التشخص وما يتعلق بهذا المبحث ما قال المص فى شرح رسالة التنبيها فى تحقيق العلم من ان الحكما
الظاهريين قالوا انه تع عالم بالجزئيات على الوجه الكلى لا على الوجه الجزئى فى مقابلهم لا يمكن ان
يتكرروا وجود الجزئيات على الوجه الجزئية المتغيرة وكل موجود فى سلسلة الخارجية تستند الى البارى
تع الذى هو مبدأه وعلته الاولى وعندكم ان العلم التام بالعلة التامة يستلزم العلم بمعلولها
وان علم البارى تع بذاته تام العلوم فانتم بين ان يعترفوا بعلمه تع بالجزئيات على الوجه الجزئية
المتغيرة وبين ان تعترفوا باستلزام احدى المقدمات المذكورة اذ من الممتنع ان شيئ من الاحكام
النقلية بعضها التعارض الادلة السمعية ثم ذكر تحقيقا فقال لان كان المدرك امرا متعلق بزمان او مكان
فانما يكون الادراك منه مما له جسمانية لا غير كالحواس الظاهرة والباطنة او غيرها فانه يدرك
المتغيرات الحاضرة فى زمانه ويحكم بوجودها ويفوته ما كان وجوده فى زمان غير ذلك الزمان ويحكم
تقدمه بل هو محيط على الجميع ولا يعزب عنه تع ما يوجد فى احدى الازمنة والامكنة حاضرة
بذواتها عنده تع كل وقته ومكانه والتغير انما يكون فى المعلومات والعلوم التى هى بينهما دون المحصول
التى هى النسبة بينه تع وبينها كما يدل عليه قوله انما يجب التغير فى معلوماته ومعلولاته دون اضافات
التى بينه تع وبينها ليعلم ان التغير فى المحصولات انما هو باختصاص باعتبار كل محصول لزمان معين
ومكان معين وان لم يكن فيها باعتبار انها واقعة فى الازمنة والامكنة كلها فى زمان ومكان فاعلم
ذلك وانما اندفاع النظر الثالث فلان المراد من قولهم ولا يحكم بالعدم على شيئ من ذلك انه تع
لا يحكم بالعدم المطلق او العدم فى الحال يعنى زمان مخصوص بالمتكلم ومن قوله ولا يحكم على شيئ انه
موجود فى الان او معدوم انه لم يحكم على شيئ فانه موجود فى ان وجوده او معدوم فيه والمقصود ان

تعالى منزه عن ان يقال بعضها ازلي ومنه ما هو بعضها حالي بالنسبة الى ذاته تعالى ووجوده واما قوله المرقوم

واما قوله لا يحكم على شيء بانه موجود هناك الخ فدفعه بان يقال المراد انه لا يوجد من التحديد

ولا عدد ودينا اذ قوله لكنا ايضا نحكم على شيء بانه موجود هناك لم يخل بالمقصود وبعد هذا صرح

تحقيق هذا المحقق في تاويل كلام الفلاسفة مرادهم بالقول بان واجب الوجود يعلم الجزئيات

بوجه كلي لا جزئي انه تعالى يعلم الجزئيات بالكليات اي جميعها بحيث لا يفوت عنه شيء منها الا انه تعالى

يعلم بعضها ويفوت منها بعض اخر كما هو شان الممكنة وهذا معنى صحيح في نفسه لكنها في تاويل

كلام الفلاسفة سيما المتاخرين اليهم بحث من وجهين كما لا يخفى عند الرجوع الى كلامهم ومن

المتاخرين من تكلف وقال في تاويل كلامهم المذكور ان مرادهم انه تعالى يعلم الجزئيات بوجه

الوجه الكلي فان لا يتغير العلم بها وهو ما اختاره الخ في توجيه كلام المص وقال فلا المهما لا يخفى

فيه ويمكن ان يرجع قول هذا البعض الى تحقيق المص كما لا يخفى قوله علمه تعالى ليس علما زمانيا

او لا شبهة في ان علمه تعالى بالجزئيات باعتبار وجودها العيني فهو عبارة عن حضورها

باعتبار الوجود العيني بل الحاضر باعتبار ذلك الوجود زمان اي هو واقع في زمان فان الحوادث

لما كانت مختصة بازمنة معينة كان حضورها باعتبار الوجود مختصا بتلك الازمنة المعينة

ولا يخفى انما ان يكون تلك الحوادث بعينها باعتبار الوجود العيني علما بها او حضورها باعتبار

ذلك الوجود العيني علما او على التقديرين كان العلم بها باعتبار الوجود العيني زمانيا اي واقعا في

زمان فعلم العلم المقدم على الايجاد ليس زمانيا ولا تغير فيه اصلا وهو اما اجمالي هو عين ذات

واجب الوجود ولا يخفى ان الجزئيات باعتبار هذا العلم معلومة على الوجه الجزئي فان قيل

انها معلومة على الوجه الكلي باعتبار هذا العلم فهو انما يصح باحد من هذين التاويلين الذين

وقعا في عبارة المص وبعض الفضلاء واما تفصيلي فلو ما جرينا الى احد من هذين التاويلين

فان الجزئيات قبل الايجاد الخارجي انما تعلم على الوجه الكلي فان كل شخص من الاشخاص قبل الايجاد
يكون معلوما بوجه كلي منحصر في شخص وفي وقت الايجاد يكون معلوما بذاته على وجه يكون
مانعا من وقوع الشركة فيه قوله واما علمه تعالى فلا اختصاص له بزمان اصلا قد عرفت ان علمه تعالى
الحادث المتعلق بالحادث باعتبار وجوده العيني مخصوص بالزمان فيتصور باعتباره وباعتبار
الصفات الاعتبارية الحادثة المخصوصة بالازمنة كالايجادات وفعلية التكلم وارسال
الرسل ونحوها حال وماض ومستقبل كما هو وقع في القرآن المجيد قوله اذ الحال معناه زمان
حكمي هذا ان اريد الحكم القديم لم يناسب المذهب الاشعري وان اريد به مطلق الحكم اعم
او المطلق فلا يدل على ما هو الحق الصواب ان يقال الحال زمان فيه وجودي وتكلمي والماضي زمان
قبل زمان وجودي وتكلمي والمستقبل زمان بعد زمان وجودي وتكلمي في كلامه اذ ليس المراد
بهذا العلم العلم الذي هو عين الذات واجب الوجود فلا حاجة الى هذا التطويل في بيان ان
الجزئيات من حيث هي جزئية معلومة باعتبار هذا العلم وان اريد به العلم الزائد على
الذات لم يناسب لا مذهب البعض الذي قالوا بالعلم القديم الزائد على الذات ولا يناسب مذهب
المص قوله فالله سبحانه عالم عندهم بجميع الحوادث الجزئية لا شبهة في تحقيق هذا العلم لكن
لم يحصر علمه تعالى في ذلك بل له علم آخر حادث وهو الذي يعبر عنه عند الاشعري بتعلق العلم
القديم وانكار انكشاف الحادث حين الايجاد العيني كفر قوله لم يتصف الزمان مقيسا اليه
الخ اذ لا خفاء في ان الزمان لم يتصف بالماضي ومقابلها مقيسا الى ذات واجب الوجود وصفاته
الحقيقية واما الاتصاف بها باعتبار الافعال الحادثة والصفات الاعتبارية الحادثة فهو متحقق
بلا شبهة كما دل كتابه العزيز قوله فالموجودات من الازل الى الابد معلومة له تعالى الخ هذا
انما يصح في العلم المتقدم على الايجاد العيني لا في العلم بذوات الحادثات باعتبار وجودها العيني

فانه

فانه فى هذا العلم يتحقق كانه كاين ويكون قوه بل هى حاضرة عنده فى اوقاتها لما كان كل منها حاضرا
فى وقته ولا يكون حاضرا فى الوقت المتقدم على ذلك ولا فى وقت المتأخر عنه كان علمه تعالى بذوات
الجزئيات باعتبار الوجود العينى واحكامها الواقعة فانها من حيث دخول الزمان فيها بحسب
او مثالها المكانية فى قوله ومثل هذا العلم يكون ثابتا مستمرا لا يكون لا يتغير اصلا كالعلم بالكليات
بحيث لا خفاء فيه نعم كون واجب الوجود بحيث يحضر عنده جميع الجزئيات الخاصة كلا فى وقته
لا يتغير فيه لكن هذا ليس عبارة عن العلم الحدوث الذى هو عبارة عن الخاص الحادث فى وقت
وجوده العينى وان كان مستلزما له وعبارة الفلاسفة يقتضى نفى الحضور الحادث فى الزمان
فهذا التاويل لا يناسب مقتضى عبارتهم قوله فال بعض الفضلاء وهذا المعنى قولنا انه تعلم الجزئيات
على وجه كلى قد عرفت ان هذا التاويل يرجع فى عنده المص قوله او صفة حقيقية ذات اضافة
هذا انما يناسب مذهب الاشعرى ومن يحذو حذوهم والمناسب لمذهب المص ان يقول واما اذا
كان عبارة عن الحاضر بالذات عند العالم او حضوره فلا حاجة له الى التعميم وخلاصة
ما حصل من الابحاث المذكورة ان علم واجب الوجود الاجمالى الذى هو عين الذات يعلم به جميع
خصوصيات الجزئيات واحكامها كما يعلم به جميع الصور الكلية ولا دخل للزمان فيه ولا يعتبر فيه اصلا
كما لا يخفى واما العلم التفصيلى الذى لا تفصيل بعده وهو عين الموجودات العينية عند المص
ويعبر عند البعض بتعلق العلم الذى وعند البعض بالروية العينية فهو انما يكون باعتبار الزمان
وفيه تغير لا بحيث ان يكون نقصا فان ذلك التغير فى العلم بالذات بل انما يكون فى العلوم من حيث
هى معلومات فالتغير بالحقيقة وبالذات انما هى فى المعلومات وفى العلوم انما يكون بالعرض وبتبعية
المعلومات فهذا التغير من لوازم عدم التغير فى العلم القديم وهذا غريب وليعلم ذلك ولولا
مخافة الاطناب وسامة الاصحاب لحققت مبحث العلم على الوجه الثانى لكن ما ذكر من الايماء يكفى عند

التأمل هو الكافي قوله والجواب ما مر من ان علمه تابع الخ لا يلزم من كون العلم تابعا وغير علة
وغير مفيد للوجوب ان لا يكون حادثا ما واجبا لجواز استناد وجوبه الى امر آخر كيف لا وقد دل
البرهان على وجوبه ومن لا بد له من علة ونفي العلية المخصوصة لا يدل على نفي العلة مطلقا قوله
ولو سلم اي سلم كون العلم علة للحادث ومفيدا لوجوبه كما لا يخفى وهذا الا ان الاصلح لا يصح على
مذهب المص افعال العباد ليست معلولة للعلم واجب الوجود تع وواجبة باقتضائه فالوجه
فالجواب هو ان نفي التالي المذكور غير بط لجواز اجتماع الوجوب بالغير والامكان في ذاته اذ لا
تنافي بينهما انما التنافي بين الوجوب بالذات والامكان والتفصيل ان نفي الحادث اما فعلا لعبد
او لا وجوب بالقسم الثاني انما نشأ من علم الواجب بالمصلحة ووجوب القسم الاول انما نشأ
من الاسباب التي من جملتها اختيار الفاعل فلهذا قال المص في شرح رسالة العلم فالذي نظر الى
الاسباب الاول وعلم انها ليست لقدرة الفاعل ولا لارادته والذي نظر الى السبب القريب
نطق بالاختيار والتفويض وهو ايضا ليس بصحيح مطلقا لان الفعل لم يحصل مطلقا باسباب كلها
مقدورة ومرادة له والحق ما قال بعضهم لا جبر ولا تفويض ولكن امر بين امرين ويوافق ذلك
ما قال الجنيد فان قيل لنا قدرة على الفعل ام لا قلنا ان لنا قدرة على الفعل بالقياس الى الاحاد
واما بالقياس الى الكل فليس لنا قدرة الا على المقدور اي ما علم واجب الوجود صدوره
هنا وهو ما يتم الاسباب الى اختيارنا اياه والى هذا اشار بقوله ويمكن اجتماع الوجوب والامكان
للحادث باعتبارين قوله فقال جمهور المتكلمين انها صفة اه قال المص في شرح رسالة العلم المستفيد
في اسباب صدور تع ان العقلاء قصدوا وصفه تع بالطرف الاشرف من طرفي النقيض ولما
وصفوه بالعلم والقدرة وجدوا ان كل حي له يمتنع الاتصاف وصفوه تع بالحيوة لاسيما وهو
اشرف من الموت الذي هو ضدها ونعم ما قال عالم من اهل بيت النبوة هل سمي عالما وقادرا

الارادة

مصنع

الارادة واهب العلم للعلماء والقدرة للقادرين وكلما يوجد بادها منكم فادق معانيه مخلوق

مثلكم مردود اليكم والبارى تعالى واهب الحيوة ومقدر الموت ولعل النمل الصغار يتوهم ان لله

زبانيتين كما لها فانها تتصور ان عدمهما نقصان لمن لا يكونان له هكذا حال العقلاء فيما يصفون

تعالى بها اهـ والى الله المفزع انتهى هذا كلام حق واقع لقول من قال بزيادة الصفات الحقيقية

على الذات وهو يرد لقول من قال صفاته تعالى الحقيقية عين ذاته قال الجنيد الحى هو الذى تكون له

الفعال وهذان الصفتان له تعالى بذاته ومعنى قوله بذاته ان وجوده تعالى حيوته فان وجوده تعالى

هو كونه بحيث يصدر عنه افعال الحيوة وشرح ذلك ان الحى هو ان يكون الشئ بحيث

يصدر عنه الفعل والادراك وذلك على وجهين فاحد الوجهين ان يكون وجوده هو حيوته

والثانى لا يكون حيوة الشئ معنى زائد على وجوده كحيوة الانسان فانه ما لم ينضم الى الجسم

النفسى لم يوصف ذلك الجسم بانه حى لانه لو كان وجود الجسمية هو حيوته لكان كل جسم حيا وقد

عرفت ان الله تعالى حيوته فان الله هو بحيث يصدر عنه افعال الحيوة انتهى اقول قد مر ان وجود

الحقيقى ما يكون الشئ باعتباره موجودا فواجب الوجود لما كان باعتبار ذاته موجودا كان

وجوده الحقيقى عين ذاته وكذلك الحيوة الحقيقية فانها ما يكون الشئ باعتباره حيا فواجب

لما كان ذاته واجب الوجود باعتبار ذاته كان الحيوة عين ذاته وكذا على بواقى الصفات

الحقيقية من العلم والارادة وغيرهما فانهما عين ذاته تعالى ولا تغاير بينهما الا باعتبار كما لا

يخفى وما قيل فى توجيه كون صفاته تعالى عين ذاته ان الصفتين يعنى الخارج كالعالم والقادر

والمريد فهو عين ذاته تعالى لصحة الحمل مواطاة يرد عليه ان هذه العبارات انما تعد من الاسماء

لا من الصفات مع ان صحة الحمل هو ما هو مشترك بين الواجب وغيره قوله ولها معنى اخر

وهو ان يبقى الحيوة فى الحيوان فى صفة تقتضى الحس والحركة الارادية قوله وليست زائدة

على الداعي والعلم ان الداعي عند المتكلمين هو عين الذات فحاصل الدليل ان الارادة التي هي لا ترجيح احد
متعلقي القدرة على الآخر لا بد ليست زائدة على الذات والا لزم التسلسل في الارادة كما الهمه بعض
مشايخ المعتزلة او تعدد القدماء كما التزمه بعض المتكلمين وكلاهما باطلان فان قيل اذا كانت الارادة
المرجحة لاحد طرفي المقدور من عين الذات انا العين فيها تعلقها بالطرفين على السواء قلنا الذات
بدون اعتبار كونه عالما بالنفع وبالنظام الاعلى هو القدرة وباعتبار انه عالم بالنظام الاعلى
هو الامر المسمى بالارادة المرجحة قال المحقق في شرح رسالة العلم بعبارة قال الصحة الصدور هو المسمى بالقدرة
وهي لا يكفي في الصدور لان نسبتها الى احد الجانبين على الآخر والترجيح انما هو بالقصد الذي يسمى
بالارادة او بالداعي وعند القدرة والارادة يجب الصدور وعند فقد احدهما او كليهما يمتنع
فان قيل اذا كان فاعلية الفاعل بنفسه وعلمه بذلك نفس الذات الفاعل لم يكن صدور مقابلة ذلك
الفعل عنه فلم يكن قادرا على ذلك الفعل اذ المعتبر في القدرة ان يكون تعلقها بالطرفين سواء
قلنا الملازمة ممنوعة فان صدور ذلك الفعل عنه بواسطة انه يستعد لصدوره عنه دون مقابله
لا نسلم ان مقابلته لا بواسطة ان ذات الفاعل يستدعي خصوصه ذلك الفعل حتى لو كان مقابله
المحل يستعد لصدوره عنه ويكون فاعليته وعلمه بذلك عين ذاته انتهى اقول حاصله كلام المحقق ان
الارادة متعلقة في الازل بوجود الفعل فيما لا يزال وهو وقت المخصوصة فيكون الارادة
والتعلق الازليان الموجبين لوجود الفعل في وقت معين مما لا يزال دون وقت الازل ضرورة
ان القدرة تابعة وفق الارادة ويكون صح تعلق الارادة بوجود الفعل في ذلك الوقت هو
كونه اصلح على نحو ما قال الحكماء في نظام العالم وهذا هو بعينه ما قال الغزالي في جواب المنام
حيث سأل المنام عنه من مخصص ايجاد العالم في الآن الذي اوجده وليس لذلك قبله ولا بعده
سأل الغزالي عنه من مخصص مقدار الفلك لا اكبر ولا اصغر ومخصص مناطق الافلاك ومخصصات

والعالم
متناهية كما انهما ما اجاب عنه بان تلك الامور هي من مقتضيات النظام الاعلى فقال الغزالي في جوابه
ان الاوان الذي اوجد فيه هو ايضا من مقتضيات النظام الاعلى قوله وذهبت الاشاعرة الى انهما معا
قالت الاشاعرة ان الارادة قديمة وتعلقها حادث ولا حاجة الى مرجح في هذا التعلق فان ترجيح
الفاعل المختار جائز بلا مرجح انما المحتاج الى مرجح بلا مرجح مندفع بالتخصيص وان كانت حادثة فان
كانت الارادة حادثة احتاج الى ارادة اخرى حادثة ويلزم التسلسل قوله لزوم التسلسل او
قوله
او تعدد القدماء على ما قال الاول فقد عرفت ان الداعي هو عين الذات عندنا ثم مقصوده من
ان الارادة زائدة على الداعي انها ايضا عين الذات والا لزم احد الامرين المذكورين قوله
الشيء ههنا في غاية السقوط والنقل ودل على اتصافه تعالى بالادراك قوله المراد الشيء من هذه
العبارة انه تعالى متصف شرعا بالادراك اي ادراك المسموعات والمبصرات وسائرها فانها هو نفس
متعلقه الذي هو المدرك باعتبار الوجود العيني غاية ما في الباب انه جاءت في عبارة
الشريعة السمع والبصر بمعنى العالم بالمسموعات والمبصرات باعتبار وجودها العيني ولم يجئ فيهما
سائر اخواتهما بمعنى المذكور قال الشيخ في شرح رسالة العلم ولما كان السمع والبصر الطف
الحواس واشدها مناسبة للعقل عبر بهما عن العلم ولاجل ذلك وصف الباري تعالى بالسميع
والبصير دون الشام والذائق واللامس وعنى انهما العلم بالمسموعات والمبصرات وسائر اخواتهما
يعني لما ثبت بالشرع ان الله تعالى متصف بالادراك ثبت انه تعالى عالم بجميع المحسوسات وغيرها
بذاته كما بذاته عالما بالمسموعات والمبصرات وسائر اخواتهما بالوجه الذي يدركها الحواس فيكون
مدركا لجميع المحسوسات بذاته بدون الاحتياج الى الالات لان العقل يدل على استحالة الالات
في ان الشرع دل على كونه سميعا وبصيرا هذا لا يناسب عموم عبارة المتن بل المناسب
ان يقال ان السمع يدل على ان الله تعالى متصف بادراك جميع المحسوسات وهو نوع من العلم المطلق

والعقل ودل على استحالته لا لا فذاته تعالى بذاته يدرك جميع المحسوسات فذاته تعالى بذاته سميع بمعنى انه
عالم بالمسموعات باعتبار الوجود العيني وبصير بمعنى انه عالم بالمحسوسات المسموعات باعتبار الوجود العيني
وبصير بمعنى انه عالم بالمبصرات وكذلك عالم بجميع المذوقات والمشمومات ومدرك للملموسة قوله
وهذه الحجة لا بد فيها اقول لما كان معنى الحي فيه تعالى هو الدراك الفعال كان لا محالة سميعا بصيرا
بمعنى انه تعالى مدرك لجميع المسموعات والمبصرات بل ادراك المحسوسات ولا خفاء في تحقق كمال الحيوة
مع التجرد فيه تعالى ولهذا اثبات انه تعالى مدرك او سميعا وبصيرا بالمعنى المذكور قلنا استعمال الفاظ
الادراك والسمع والبصر في صفاته تعالى انما يكون بالسمع كما هو اما اثبات معانيها المذكورة
يكون بالعقل ايضا كما قال سيد المحققين من انه لا شك ان السماع والابصار نحوان مخصوصان
من العلم بالمعنى الاعم وان تخصيصهما انما هو بانكشاف معلوميتها بوجهين مخصوصين بهما
وان السميع والبصير ما يتصف بالسمع بالشيء بالسمع والابصار وكما ثبت ان البارى تعالى عالم
بجميع الاشياء من جميع الوجوه بذاته فلا محالة يكون عالما بالمسموعات والمبصرات بالوجه الذي يدركها
الحواس بذاته فيكون هذان النحوان من العلم بذاته اذ لم نعلم دليل عقلى ونحن على النحوان من
العلم الذان هو السماع والابصار يكون بمنزلة السمع والبصر فعلى هذا يصدق عليه السميع والبصير
بالحقيقة بلا تكلف ولا يلزم تعدد القدماء لان السمع وكذا البصر كالعلم نفس الذات باعتبار
كلام حق وهو بعينه تحقيق المرء في جميع الادراكات المحسوسات على ما ذكرنا الاشارة ولا سيما عليه
ما قرره المحقق الدواني بنا على الوجه الجزئي مانع من فرض الشركة موجودة في الخارج واما
على الوجه الذي قرره السيد من انه منع الشركة انما نشأ من نحو الادراك الحسي فكلامه المذكور
معتبر كما لا يخفى قوله واينما لا سبيل اليها استحالة النقص لا خفاء في ان صفة الوجوب
الذاتي مستلزم لاستحالة النقص والآفة على الواجب الوجود فلا حاجة الى التمسك بالاجماع

في اثبات سبحانه وتعالى هذين الامرين على الباري تعالى **قوله** وذهب الشيخ ابو الحسن اه وافقنا المص في ان السمع
نفس العلم بالمسموع والبصر نفس العلم بالمبصر لكن خالفنا في كونهما زايدين على الذات فانهما عند المص نفس
الذات فالذات من حيث هي مدركة للمسموعات بذاته هو السمع وما يتعلق منه لا يظهر وجه الاجماع
هذين الوصفين بخصوصهما الى العلم دون الصفات مع ان الظواهر النصوص مشعرة بالمغايرة
الذاتية والاحتياج الى الالة انما هو في حقنا فان الباري تعالى يدرك المبصرات والمسموعات على
النحو الجزئي بذاته بناء على ما ذهب اليه جمهور المتكلمين بالرجوع الى العلم بل النظر انهما
صفتان زايدتان على العلم بمثله وقاد بالاشيا المحسوسات فانه يرجع الى العلم حيث لم يرد بالسمع
باثبات صفة اخرى بان نعاها كالفايقة والشام واللامس يحكم رجوعها الى العلم وليت شعري ما
الباعث للشيخ الاشعري على ذلك مع ان سميته وطريقة المحافظة على ظواهر النصوص لا
يخفى ما فيه فانا اذا كان ادراك المحسوسات التي هي غير المبصرات والمسموعات راجعا الى العلم كما
كان في هذا القايل كان ذلك كافيا في كون ادراكهما راجعا الى العلم ايضا كما لا يخفى فذلك هو
وجه ارجاع الابصار والسماع الى العلم المخصوص فان مجرد اطلاق لفظي السمع والبصر في الشرع
على الباري تعالى لا يكفي في الحكم بانهما صفتان مغايرتان للعلم في ملاحظة ان الابصار والسماع
فيناسب الادراكين متعلقين بالمبصرات والمسموعات بالحس مخصوصين فعلم ان استعمالها
في الباري تعالى بحسب الشرع ليس الا بمعنى ادراك المبصرات والمسموعات على النحو الجزئي بذاته فيكون
راجعين الى العلم **قوله** وذهب سائر المتكلمين اه استدلوا على مطلوبهم بانا اذا علمنا شيئا كاللون
مثلا علما تاما ثم رايناه فانا نجد بين الحالتين فرقا ضروريا ونعلم بالضرورة ان الحالة الثانية
تشتمل على امر زايد مع حصول العلم بذلك الزايد هو الابصار وصفة الا ان ذلك الفرق
لا يمنع كونه علما مغايرا لسائر العلوم فان في كل من افراد العلوم زيادة خصوصية لا يوجد

في فيه وامّا قيل من ان هذا الاستدلال انما يصح لو امكن العلم بمتعلق الادراك الحسي بطريق اخر
غير الحس وهو ممنوع لان الحس لا يتعلق الا بالجزئيات من حيث خصوصياتها ولا سبيل الى
ادراكها من هذه الجهة سوى الحس فليس بشيء اذ يمكن ادراك الجزئيات من حيث خصوصياتها
بطريق الاطلاع المتصور بدون الحس كما مر الاشارة اليه غير مرة فدفع هذا الاستدلال
ما مر قوله والجواب بان كلا منهما صفة قديمة هنا لا يناسب مذهب المص والاولى ان يقال ان
كلا منهما نفس الذات واجب الوجود له متعلقا حادثة كالعلم والقدرة قوله وعمومية قدرته
يقتضي ان قدرته تع عامة شاملة لجميع الممكنات ومن جملتها القاء الكلام الدال على المعنى المراد الى
الغير لا علامة فعموم قدرته يدل على الكلام وقوة القائه وهو معنى التكلم الثابت بالشرع فثبت
الكلام بكلا معنييه احدهما التكلم وثانيهما ما به التكلم نحو تكلمت كلاما بكلام وبقي احدهما ان
كلامه تع صفة له قديمة فان الكلام معنيين فعلى المعنى الاول انما يصح القياس الاول لا
الثاني لا لكذب الصغرى فان التكلم الحقيقي نفس الذات الواجب عند المحققين فيكون بلا
تعدد القدماء وعلى المعنى الثاني انما يصح القياس الثاني لا الاول لكذب الصغرى تح فاصطر
الى التصحيح في احد القياسات لحاجة الى الفرع فيقال يمكن ان يحمل الكلام في القياس الاول
بمعنى التكلم وفي الثاني ما به معنى بانه تكلم كما عرفت والحق ان التنافي بين دينك القياسين
انما نشأ من اشتراك اللفظ وحمل الكلام المذكور فيهما على معنى واحد ويوهم جريان حكم معنى
منه قوله فالحنابلة قالوا انه قيل لعلهم لم يعرفوا معنى القديم وحسبوا ان نسبة الحدوث
الى كلامه تع اويكون امتناعهم من اطلاق الحادث على المصحف وتواجدها لاجل انه يوهم
حدوث الكلام بمعنى التكلم القديم بذاته وقيل لما كلفوا بالقول بان كلامه تع مخلوق ولفظ
المخلوق مشترك له معنى اخر هو انه مفترى لم يجوزوا اطلاق هذا اللفظ عليه لئلا يوهم

من لا وقوف له على ان مرادهم الى انهم احق وقد يكون هذا المؤلف معبر عنه قالوا انه غير مخلوق
اى غير معبرى عنه بالمخلوق والقديم فنسبوا اليهم انهم قالوا بقدمه واقول مراد الشارح ان بعض
الحنابلة بل جميعهم لا يعتقدون التاويل ولا منع للتاويل بامثال التاويلات المذكورة بل بالتاويل
من ان مرادهم بقدم الكلام قدم علم البارى تعالى ولهذا قالوا بعدم الجلد والغلاف فان
العلم بها قديم ايضا والاولى الاعراض عن التاويل فانه حيا فاكثر المذاهب لبنا الملة و
التعرض له انما نشا من التعصبات البوى عند اهل الحق قوله حتى قال بعضهم اى لبعض لى شاهدت
جهلهم فما نقل عنهم ان الجسم الذى كتب عليه القران صار قديما بعد ما كان حادثا وهذا هو
الباعث لاحد من التاويلات المذكورة لعدم الحكم المذكور عن له ادنى مسكة واتفقوا
الحنابلة فى ان كلامه حروف واصوات هذا موافق لما فى شرح المواقف و مخالف لما
فى شرح المقاصد فان صاحب المقاصد قال فيه لما رأت الكرامية ان بعض السماعون
من بعض وان ذلك مخالف ايضا امتنع من مخالفة الدليل قالوا بان المنتظم حادث قديم بذاته
تعالى وان المنتظم قول الله تعالى لا كلامه فان كلامه هو قدرته على التكلم وهو قديم وقوله
حادث لا محدث وادعى معلمينا ان الكلام بمعنى القدرة على التكلم انما هو الكلام بمعنى التكلم
القديم ومعنى كونه متكلما انه فى الكلام اى يخلق الكلام على قصد الالقاء من عند الله
تعالى والام الغير فاندفع ما قيل من انه بمجرد الخلق لا يلزم التكلم كما لا يلزم من خلق كلام
زيد عنده تكلمه هو مذهب الاشعرى تكلمه تعالى ولا اخفاء معلمينا ان التكلم على هذا هنا لتعريف
ليس من الصفات الحقيقية ويكون حادثا فهو على تقدير كونه من الصفات الحقيقية بعينها
ام هو مصدر تاليف الكلمات او القدرة على ذلك التاليف وخلقه تعالى وهو نفس الذات الواهب
عند المحققين فانه تعالى قادر بذاته على تاليف الكلمات قوله لكنهم تدرجوا فى صغرى القياس

الاولى هنا انا لم نحمل الكلام المذكور مبنيا على معنى التكلم وعلى تقدير هذا الحمل ينحصر الفتح
الى كبرى القياس الاول ان اريد بالتكلم ما هو من الصفات الغير الحقيقية اى ايجاد الكلام بالفعل
او يندفع الفتح عندنا ان اريد بالتكلم ما هو من الصفات الحقيقية ولا اشاعرة قالوا كلامه
تعالى ليس من جنس الاصوات اقول قد عرفت ان للكلام معنيين احدهما التكلم وثانيهما
ما به التكلم فان ارادوا بقولهم كلامه تعالى ليس من جنس الاصوات ان تكلمه تعالى ليس من
جنس الاصوات والحروف فنحن نقول ان الكلام بمعنى التكلم مطلقا ليس من جنس الاصوات و
الحروف وانه لا معنى لقولهم وهو مدلول الكلام اللفظي المركب من الحروف الا ان يصرف
عن ظاهره ولا خفاء فانه يصح على هذا التقدير الحكم بانه معنى قايم بذاته وانه قديم ان
اريد بالتكلم المعنى الانتزاعي الذى هو القدرة على القاء الكلمات وان ارادوا بالكلام
المذكور ما به التكلم فلم يصح قولهم بل هو معنى قايم بذاته تعالى كما ذهب اليه بعض الحكماء
فان ما به التكلم ليس قايما بالمتكلم الا في الشهود العلمي ويرد ايضا عليهم ان الكلم بهذا المعنى
متعدد باعتبار ذاته كالالفاظ الدالة فلا يصح قولهم ان كلامه تعالى واحد عندنا وانقسامه
الى الامر والنهى والخبر والاستفهام والنداء فانما هو بحسب التعلق فان هذا الحكم انما يصح
في الكلام بمعنى التكلم الا ان يراد به العلم الاجمالي الذى هو عين الذات الحق والعلم الا
نتزاعي الاجمالي الذى هو منتزع من ذاته ولا يخفى ما فيه وبالجملة الحكم بان الكلام بمعنى
ما به التكلم معنى واحد قايم بذاته تعالى وهو مدلول الكلام اللفظي المركب من الحروف بدون
رجوعه الى العلم الاجمالي هو من زايد على ذاته تعالى لا وجه لمعقوليته ومع ذلك الرجوع لا يصح
الحكم بعينيته بذاته تعالى نعم لو قالوا بالعلم الاجمالي بالواحد الزايد على ذاته تعالى يصح الرجوع
المذكور ولا نزاع للمعتزلة معهم في زيادته وتلك الزيادة لا يصح الا في العلم الانتزاعي

الزايد

الزائد في التعقل قوله فذهبوا في صغرى القياس الثاني الثاني وليعلم انهم لم يقدحوا في
صغرى هذا القياس اذا وجدوا الكلام الذي هو موضوعها بمعنى الكلام النفسي فهم
يصححون القياسين المذكورين بان يجعلوا الكلام المذكور في القياس الاول بمعنى
الكلام النفسي والكلام المذكور في القياس الثاني بمعنى الكلام النفسي والحاصل ان ان
جعل الكلام المذكور في الدليلين بمعنى الكلام النفسي قدحوا في صغرى القياس وان جعل
بمعنى الكلام اللفظي قدحوا في صغرى القياس الاول وان جعل معنا مختلفاً في القياسين
على النحو المذكور لم يقدحوا قوله لان الكتابة تصوير اللفظ بحروف هجاء ان يكون المكتوب
ملفوظاً فان النقش المرئي على الجدار مثلاً تصوير الشخص المرئي بالنقش من الحيوان المنقوش
ليس في مثال نقش المشعر به فكذا المكتوب صورة اللفظ المشعر به لا نفسه اقول لا خفاء
فانه لما كان الكتابة تصوير اللفظ كان اللفظ مكتوبا اي مصورا لا محالة كون الكتابة عبارة
عن تصوير اللفظ مستلزما لكون المكتوب عبارة عن المصور والحاصل ان العادة جارية
بان يقال الالفاظ مكتوبة واذا دون هذا القرآن المصور انما يقال عليها مكتوبة ومقتضى هذه
العادة يقال ان الكتابة تصوير اللفظ والا لما صح تعميمه تصوير اللفظ الدالة على الالفاظ
لا تصويرا لالفاظ ولا يخفى حال الكتابة كالشمس اذا نسبنا الى الفرش ونحوه قوله وجوابه
انه لا نزاع في اطلاق اسم القرآن الخ يدل في هذا المسئلة اما اولا فلان المعتزلة اما موا...
ظاهرة على ان القرآن هو الالفاظ المسموعة المؤلفة من الحروف وحكموا بان ذلك من
ضروريات دين نبينا محمد صلى الله عليه وسلم وصح البين ان القياسين المتعارضين المذكورين مبادياتهما
والاشاعرة قدحوا في دلائلهم ولم ينكروا الضرورة المذكورة بل هو ان القرآن بهذا المعنى
وهو المتعارف عند الجمهور وذكروا في موضع معرض الجواب ان للقرآن معنى اخر لا يجب

فيه القياسات المذكورة وذلك لا يجدي نفعا لظهور ان الاشكال لعلمنا ان هذا المعنى لا يدفعه
الاشكال بان للقرآن معنى آخر يجري فيه القياسات المذكورة كما لا يخفى واما ثانيا فلان مدلول
الكلام اللفظي ما سماه معاني والعبارات وهي ما يتصور ذهنية كما ذهب اليه الحكماء لا المتكلمين
ينكرون الوجود الذهني فهو من اعيان الموجودات كالسماء والارض ومن البين ان بعض الاعيان
جواهر قائمة بذواتها وبعضها اعراض قائمة بالجواهر ولا يعقل قيامها بذاته تع ولا قيامها
بغيره وجد وجيدا انتهى اقول هذا الجواب ليس جوابا عنه بان القياسين المتعارضين
في كلامه تع بل جواب بانه بتسليم ان معنى القرآن وكلام الله تع منحصر في الالفاظ والعبارات
في الدليلين المذكورين فان الدليلين المذكورين انما يدلان على ان القرآن والكلام مطلقا على
الالفاظ واما انهما لا يطلقان الا عليها فلا يكون مقتضى الدليلين ولا يخفى عليك حال قوله
ومن البين ان القياسين المتعارضين المذكورين جاريان فيه فان الجاري فيه الا بالقياس
الثاني كما قال الثالث فيلزم انهم قدحوا في معنى القياس الاول واما قوله واما ثانيا فلان مدلول
الكلام اللفظي فهو مندفع بان يقال ان المتكلمين وان انكروا الوجود الذهني قد اثبتوا
الثبوت بدل الوجود الذهني فسماه الاسامي والعبارات مندرجة عندهم في الاعيان الثابتة
فهي عندهم قديمة باعتبار الثبوت قائمة بذاته تعالى نحو قيام العلم بالاعيان الثابتة بذاته تع فهو من
الاعيان الموجودات كالسماء والارض ثم يرد عليه ان هنا مدلول الكلام اللفظي امور متعددة
فكيف يصح القول بانه امر واحد في الازل ومتعلق فيما لا يزال بالامور المتعددة كما قالوا في تصحيح
مذهبهم كما مر وسيأتي فيحتاج الى بحوثه في العلم الاجمالي الذي هو عين ذاته تع ويقال المراد بمدلول
الكلام اللفظي مدلوله بحسب الالتزام العقلي فشابه السابق انكما قالوا ان ذاته تع بذاته قادر على ان يلفظ
الكلمات والقايها ونحوها يرجع الكلام النفسي بالتكلم الحقيقي الذي هو عين الذات ويصير النزاع لفظيا

قوله ولا احد منا يسمع كلام الله وهو متحقق وان سمعنا كلام احد لكن لا يسمع من الله بلا واسطة ما سمعه موسى ع
فانه يسمع من الله اى يكون متلقيا للكلام الذى سمعه موسى ع هو الله تع فهذا هو وجه اختصاص
موسى بانه كليم الله وهذا خلاصة توجيه الاخير من الوجوه الثلاثة كما لا يخفى قوله وهو انه يسمع
كلام الازلى اه لا حاجة الى التقييد بقوله الازلى بل لا معنى له بالاعتبار ان المسموع نوع من الثبوت
فى الازل على الوجه الاجمالى كما ذهب اليه بعض المتكلمين او لتعلم انه هو عين الذات الواجبة فيكون
معنى قوله كلامه الازلى الكلام الذى هو مسموع بلا صوت وحرف باعتبار الوجود العينى له معنيان
احدهما اللفظ الدال على المعنى المراد بالقائه باعتبار الوجود المثالى اليه ذهنى على نحو ما سمع فى
المنام او العقلى على نحو الالهام العقلى وثانيهما المعنى الذى هو مقصود بالذات بالقاء اللفظ الدال
عليه وهذا هو الكلام بالحقيقة عند الغزالى ملخص هذا ما قال ان حقيقة الحمد اظهار الصفة
الكمالية سواء كان اللفظ دالا عليها او بالعقل فان اللفظ الدال عليها انما هو حمد باعتبار الدلالة
عليها وخصوص اللفظ لا دخل له فى كونه حمدا فعلى هذا انما يكون الكلام اللفظى عنده كلاما باعتبار
انه دال على معنى هو المراد بالذات بالقاء اللفظ بحيث لو امكن القاء هذا المعنى بدون القاء
هذا اللفظ يكون كلاما والقاء التكلم فليس خصوص اللفظ شرطا لا فى الكلام ولا فى التكلم
فان قيل مطلق الكلام عنده مشترك لفظا بين الكلام اللفظى وبين الكلام الذى هو مسموع
بلا صوت وحرف بالمعنى الثانى مشترك معنوى بينهما او مجازى وايضا كيف يصح السماع بدون
الصوت والحروف وايضا اسمع موسى ع الكلام الذى بلا صوت بالمعنى الثانى بدونه سماعه
بالمعنى الاول ام لا وما الدليل على انه سمع الكلام بلا صوت قلنا ما الجواب عن الاول فهو على
ما بينا ان اطلاق الكلام بمعنى ما به التكلم على اللفظى وعلى الذى بلا صوت وحرف بالاشتراك
المعنوى فان معناه ما ينبئ عن الواقع ويشعر عن الطلب ونحو سواء كان بالانباء او الاشعار

بلا واسطة كمعانى الالفاظ او بواسطة كالالفاظ الدالة على المعانى المعينة من الواقع كالاقتضاءات
العقلية اما المشعرة عن الطلب او التمنى كالانشاءات فعلى هذا يتحقق الكلام بالالفاظ
بالاشتراك المعنوى على ثلاثة اقسام اما بلا صوت وحرف ومن نظر الى معانى الالفاظ هى
المنبئة من الواقع او المشعرة من الطلب ونحوه بلا واسطة حكم بان استعمال الكلام فيهما بالحقيقة
وفى غيرها انما يكون بالمجاز وان اشتهر فيه ولهذا قال الشارح قوله ان الكلام لفى الفؤاد
وانما جعل اللسان على الفؤاد دليلا ومنهم من ذهب الى عكس ذلك كالمعتزلة فالنزاع ليس
الا فى ان اطلاق الكلام على معانى الالفاظ اما بطريق المجاز كما هو راى المعتزلة او بالحقيقة
بان يكون من الكلام كما هو مختار الغزالى او بان يكون استعماله فى الالفاظ بالمجاز المشهور
كما هو راى الاشاعرة وسيجئ تحقيقه ان شاء الله تعالى واما الجواب عن الثانى فهو ان يقال ان
تحقيق موسى ع كلامه سماعيين لانهما مختلفان معا ما دام الملقى اليه متعلق معا الى الملك
المثال اذا لم يكن للملقى اليه تعلق باحدهما فانما يتحقق له سماع الكلام بالمعنى الثانى وهذا
هو مقام يتمناه العارفون والجواب عن الرابع فهو ان يقال ان الدليل على ما ذكرتم يسمع
كلامه بلا اذن سامعه على تقدير كونه مرئيا معنى فان قيل حال ان يتحقق للكلام سموع بالاذن
بايجاده اياه فى الهواء قلت على تقدير هذا التحقيق احتمل السماع بجهة خصوصية وقد نقل انه سمع من جميع الجهات
وايضا ان التكلم للانسان انما يتعلق بالالفاظ او كلام او المقصود
به القاء المعانى فيسمع الملقى عليه العلة الالفاظ ولم يحصل له الكلام الذى بلا صوت فانه
بالهواء واما التكلم بالنسبة الى الله تعالى فانما هو القاء المعانى ولا يلزم الالفاظ تبعية لها
بايجاد ها من الهواء ولذلك انهم ان هو عقلى فمتعلقات تكلم الباري تعالى على عكس متعلقات تكلم
الانسان فاعلم ذلك غالبا الا الهام الذى فهو الذى يسمى الالفاظ متعاقبة حديث تعدى

المعانى فى القلب بدون القاء الالفاظ الدالة عليها قوله كما يرى فى الآخرة ذاته تعالى سمى بمعرفى

ان عبدالله تعالى لا يرى ذاته وبيان المراد من العبارات التى القاها عليها السيد قوله وهذا على مذهب

من يجوز الى لا يخفى عليك ان الاطلاع على ما مرادان السماع والرؤية انما هى قسمان من الاطلاع خصوصى

ولهذا يصح تعلقهما بغير المحسوسات قوله ولكن السماع فى الصوت والحرف وقد عرفت ان السماع

ليس الا حصول الاطلاع الخصوصى للمخاطب على ما يلقى اليه فان قيل فعلى هذا لا يكون طرق نعما

معقول فما معنى ما وقع فى هذا المقام ان هذا نظرا بطريق خرق العادة قلت ما هو خرق العادة

ههنا ان يطلع المخاطب على المعانى التى هى الملقات من التكلم بدون الاطلاع على الالفاظ بل يطلق

على الالفاظ من جهة خصوصية فان العادة جارية بان يطلع المخاطب على المعانى بعد الاطلاع

على الالفاظ الدالة عليها من جهة خصوصية وثانيها انه يسمع بصوت ما لا خفاء فى انه اذا كان

السماع الصوت من جميع الجهات لا يكون الصوت متحققا فى الاعيان لان الصوت باعتبار الوجود

العينى انما يقوم بالهواء ولا يصح حقيقة لا حق فلا يسمع الا من جهة خصوصية فعند التامل يرجع

هذا الجواب الى الجواب الاول وغاية ما يمكن ان يعتبر هنا الصوت باعتبار الوجود الظلى المثالى فان

ما حاصل الجواب الاول ان المسموع بلا صوت وحرف موجود فى الاعيان لهذا يسمع من جميع جهات

وهذا المسموع لا يصح ان يكون بالصوت الموجود فى الاعيان كما لا يخفى فهذا المسموع ان حكم عليه

بانه صوت فانما يصح ان اريد بالصوت ما هو مسموع فى المنام من الاصوات فانه انما هو صوت

موجود بالوجود الظلى المثالى فحاصل الجواب على ان المراد منه ان المسموع بلا صوت وحرف مطلقا

اى سواء اعتبر وجوده العينى او المثالى كان مغايرا للجواب الثانى وح يكون حاصل الجواب

الاول المسموع انما هو الملقى بدون الالفاظ المعينة وبدون وجودها المثالى وحاصل الجواب

الثالث ان المسموع هو الالفاظ الموجودة فى الاعيان بايجاده تعالى بدون كسب المخلوق ولعل

ولعل الشارح حمل الجواب الاول على هذا المذكور قوله وثانيهما انه يسمع الخ هذا الجواب ليس موافقا للنقل مذكور

وايضا على هذا الجواب يلزم ان يسمع من هو قريب من الشجرة المشهورة او الطور وليس كذلك فان الوحي

على الانبياء لم يسمعه غيرهم من الحاضرين فالحق هو الجواب الاول المتضمن للجواب الثاني فانه تحقق له لفظ

باعتبار الوجود الخارجي الذي هو التحقق في الهواء ليس شرطا في الوحي قبل ظهوره في لسان الانبياء و

الجادة نعم اياه فيه وان جاد مفادنيه باعتبار مجرد الاحتمال العقلي قوله وانما الكلام هو الحرف في لسان

الملك هذا الا انه لا حاجة اليه اما ان يكون في عالم الملك او عالم المثال او عالم الملكوت وعالم المثال استعار

المتأخرون على سبيل النسبة وجمع الاقسام الثلاثة وتعجيلها كلام اهل الشريعة واما الحكماء والمحققون

من المتكلمين فهم القائلون بالقسمين الاخيرين فالكلام المنزل اولا لا يكون بالصوت القائم بالهواء ضرورة

ان الانزال من الملكوت مقدم على الانزال في عالم المثال المقدم على الملكي ولا يخفى عليك ان وجود الالفاظ

في عالم الملكوت انما هو وجود ظلي عقلي كما ان وجودها في عالم المثال وجود ظلي مثالي وهو الوجود الذي

يسمى الاشباحية في مراتب الملكوت مثالا بالنسبة اليه فاعلم ذلك والحاصل ان الكلام اللفظي

له اربعة اعتبارات لكل اعتبار منها يحكم عليها بانه له نحو من الوجود وانه كان بالحيثيات احدها اعتبار

انه قائم بالهواء ولهذا الاعتبار موجود في الاعيان وليس لاجزائه قرار في الوجود وثانيها اعتبار

تحققها في العالم اللطيف الذي يسمى العالم المثالي ويكون له في هذا المقام حدوث بالتدريج وبقاء

لجميع اجزائه واما انه يمكن ان يكون له حدوث في هذا العالم دفعة بحدوث سفن الحادث في دفعة

الشمس مع وقوع الخاتم المنقوش عليها فهو محتمل عند العقل وان لم البعض وقد مر وثالثها اعتبار

انه ثابت في العلم السابق على امكنات وبهذا الاعتبار لم يحكم عليه بالحدوث ولا يكون مخلوقا وكان

شأنها الممكنات شيء كالذي في ذلك دنباج بجميع ما ينبغي في هذا العلم الاعيان الاولى الذي هو عين

الذات عند المحققين متعلقا به المتصفة بالمعلومية بهذا العلم ومن جملتها الكلام اللفظي النفسي

القرآن

الذى له صفة وباء المعلومية وهى كونه متعلق التكلم الازلى الذى هو عين الذات ومغاير بالاعتبار
للعلم والقدرة وغيرهما من ساير الصفات الحقيقية التى هى الذات ولما كان عند المحققين ما ذهب
فى الذهن موافقا لما يوجد فى الخارج فى الحقيقة كان الالفاظ الموجودة فى الاذهان والمعبرات و
لذلك كان الكلام اللفظى ودان كل منهما بحيث لو استعمل فيه الكلام كان حقيقة وهذا هو منشا ما
اختاره محمد الشهرستانى فى تصحيح الكلام الاشعرى من ان الكلام النفسى عبارة عن الالفاظ
الدالة باعتبار وجودها فى الذهن لا يصح الحكم بانه قديم الا باعتبار انه داخل فى العلم القديم الذى
هو عين الذات واجب تعالى فيكون بالحقيقة العلم الذى هو عين الذات قديم ولا نزاع للمعتزلة
فى ذلك بل نزاعهم انما هو عين الذات الواجب تعالى قديما وليعلم ان الكلام النفسى على المشهور انما
هو معانى الالفاظ الموجودة فى الاذهان من حيث هى حاكية عن الامور الخارجية ومتضمنة
لطلب او مصدر للتمنى ونحوه ايضا لا يصح الحكم عليه بانه قديم باعتبار ذاته نعم يصح الحكم على العلم
الاجمالى المقدم الذى هو غير زايد على ذات الواجب تعالى بانه قديم فمراده الكلام الحقيقى الذى
هو الصفة الازلية او قول الكلام الحقيقى الذى هو الصفة انما هو بمعنى التكلم الحقيقى الذى هو
غير زايد على الذات وعلى ان من حكم بان الكلام النفسى قديم انما اراده معنى التكلم الحقيقى الذى هو
مغاير للعلم والقدرة وغير زايد على الذات فان ذاته تعالى باعتبار انه يقتضى القاء الكلام الى الغير
والتكلم الحقيقى هو عبارة عن ذاته تعالى من حيث هو يقتضى القاء الكلام المعنوى او اللفظى الى ما
يصح ان يكون مخاطبا وهذا معنى غير العلم والقدرة وغيرهما من باقى الصفات الحقيقية بالاعتبار
احترازا من ذهاب الوهم الى الحقيقى الازلى فقد عرفت ان الكلام الحقيقى الازلى انما هو بمعنى التكلم
الحقيقى الذى هو عبارة عن كون الواجب بحيث يقتضى القاء الكلام اللفظى ومعناه الى المخاطب
او بمعنى العلم لما يتكلم به اى العلم الاجمالى الذى هو غير زايد على ذاته تعالى فيكون معنى كلام الحقيقى

الازلي الكلام اللفظي الذي هو ازلي العلم فوصفه بالازلي وصف له بحال متعلقه فاعلم ذلك ولا يخفى
عليك ان المعنى الاول كافي في الاعتذار المذكور ولا حاجة الى اعتبار المعنى الثاني الذي فيه ارتكاب
تجمل في الوصف بالازلية لكن قوله في الطلاق قسم المدلول لا يلائم الا المعنى الثاني قوله والجواب
ان كلامه في الازل لا يتصف اه وذلك لان كلامه تع في الازل انما التكلم الحقيقي الذي هو غير زايد
على ذاته تع والعلم الاجمالي بما يتعلق به التكلم الحقيقي الذي هو غير زايد على ذاته وهو ايضا غير
زايد على ذاته قوله وتحقيق هذا مع القول بان الازلي هو مدلول الكلام اللفظي اه قوله وقد عرفت
ان الكلام انما هو بمعنى التكلم الحقيقي او بمعنى العلم الاجمالي مدلول الكلام اللفظي وبذلك يندفع
التغير الذي ذكره وكذا القول بان المتصف بالمعنى الخ ومقابلته وهو المعنى الذي هو مدلول
اللفظ بالحقيقة وبعد اتصافه باحدهما يتصف اللفظ الحادث به فيكون مدلول اللفظ لما
حادثا لا على الرفا المدلول الذي هو ازلي ليس ازليته الا باعتبار الاجمالي الذي هو غير زايد على ذاته
تع فوصفنا المدلول بالازلي انما هو وصف له بحال المتعلق كما مر غير مرة فلا تعسف وسياتي زيادة
بيان لذلك قوله دون المعنى القديم لا شبهة فان لا معنى للمعنى القديم الا العلم الاجمالي المدلول
الالفاظ وبهذا يوجب حمل كلامهم على احد من المعنيين المذكورين ولعل مرادهم عن قولهم الكلام اللفظي
انما هو المدلول الازلي الذي هو الكلام بمعنى التكلم الازلي الذي هو غير زايد على ذاته تع فح يندفع
التعسف المذكور عند كلامهم بلا تمحل قوله واجاب عنه عبد الله ابن سعيد لعله هنا صح فان
المراد بالكلام الازلي ليس معنى التكلم الحقيقي الذي هو غير زايد على ذاته تع عند المحققين والعلم
الاجمالي بالكلام الذي هو التكلم فان هذا الكلام لا يصح الا باعتبار هذين المعنيين فلا تغفل قوله
قلنا هو ارادة حد لا يخفى عليك ان هذا انما يصح ان لو كان المراد بالكلام الازلي احد من المعنيين
المذكورين فحاصل كلام الاشعري ان الواجب لوجوده متكلم في الازل ولا يحتاج في تكلمه الى امر زايد

على ذاته

على ذاته تع فذاته تع من حيث يقتضي القاء الكلام الى المخاطب متكلم ولا يحتاج الى ما به التكلم فان
ذاته كان في اقتضاء ما به التكلم وانكشافه بذاته تع علم اجمالي بما يتكلم به فذاته تع كاف في
التكلم واحضار ما به التكلم فما به التكلم نحو من الوجود باعتبار اندراجه في المعلومات بالعلم
الذي هو غير زايد على الذات فان الانسان متكلم وما به متكلم وهو الصورة الخيالية للالفاظ
والصورة المثالية للمعاني الالفاظ وفي التكلم يحتاج الى الانسان في التكلم الى اخذها او ما في
حكمه واما ذات الواجب تع فلا يحتاج في التكلم الى الغير فهو بذاته متكلم فتكلمه تع عين ذاته بلا
يحتاج اليه الى امر زايد على الذات في العلم ما به التكلم فيه ذاته تع الى ما به التكلم نسبة الصورة
الخيالية للالفاظ الينا فذاته تع من حيث هو منشأ الانكشاف الالفاظ ومعانيها سبب لان
يكون للالفاظ ومعانيها نحو من الوجود الاجمالي ووحدة باعتبار ما لو ثبت دفع ذلك الوجود
وتلك الوحدة الى العلم الاجمالي بها ولهذا قيل الكلام النفسي القائم بالمتكلم هو شامل للفظ و
فيكون كلام الله تع هو كلامه النفسي باعتبار انه ثبت في صقع الربوبية في مكمن الغيب نحو من
الثبوت العلمي لما هو العلم الاجمالي وتنزيله عبارة عن خلق لفظ هو دليله في عالم الممكنات الشهادة
وهذا ماخوذ من كلام الشهرستاني في تصحيح كلام الاشعري وبالجملة ليس للمعتزلة نزاع في تحقيق
المعاني المذكورة بل نزاعهم ليس الا في صحة اطلاق الكلام بمعنى ما به التكلم بالحقيقة وهم
محقون في ذلك وغاية التوجيه الاشعري ان يقال للذات الواجبة تكلم ازلي غير زايد على ذاته و للتكلم
الازلي ما به يتعلق ذلك التكلم في الازل وهو الكلام الازلي ولكن تحقيق التكلم الازلي علمه تع الازلي
بما يتكلم به فالعلم الازلي بما هو ما يتعلق به التكلم الازلي ولا نعني بالكلام النفسي الا ما يتعلق به التكلم
وفي هذا التوجيه محل فان التكلم الازلي لا يتعلق الا بما هو معلوم بالعلم الازلي وغاية تاويل كلامهم
اللايق بتحقيق ان الانسان التكلم وما به التكلم وهو الالفاظ الموجودة في الاعيان وعلم تلك الالفاظ وهو

الكلام النفسي عنده ما يتعلق التكلم بمعلومه ولهذا اطلق الكلام الازلي على العلم بالكلام اللفظي الذي
هو متعلق التكلم وهذا اطلاق فائتي ثم الا يرتضيه المعتزلة وايضا على تقدير صحته انما يصح في العلم
الذي هو عين المعلوم لا العلم الاجمالي المذكور والغرض من هذا التطويل ان كلامه بلا تاويل باحد
المعنيين المذكورين في معنى الكلام الذي لا يصلح اصلا قوله وهذا الجواب مشهور وكلامهم مردود
والتحقيق ان ذاته تعالى يقتضي التكليف والامر بعد الايجاد المكلفين فمن نظر الى ان ذاته تعالى تقتضي
التكليف وان ذاته تعالى منشا التكلم حكم بان المعدوم مامور في الازل بمعنى انه منشا الامر متحقق في
الازل ومن نظر الى استناد الامر الازلي وهو منشا الاجمالي الى ما وجود المامور وانه تعالى وجوده
بعد مامورا بالفعل حكم بان المعدوم ليس مامور في الازل لان الكلام اي جميع هذه الادلة انما ينتقض
في الكلام اللفظي باعتبار وجوده العيني ومعناه باعتبار كونه مدلولا بالفعل وجميع الاجوبة مبنية
على ان الكلام الاول هو التكلم الحقيقي الذي هو امر واحد حقيقي زايد على ذاته تعالى عند المحققين قوله
فيصح اتصاف الباري تعالى بالتكلم الذي بمعنى خلق الحروف اي الاولى ان يقول بمعنى خلق الكلمات الدالة
على المعاني وليعلم ان التكلم الحادث هو خلق الكلمات المذكورة بالفعل مع قصد الاعلام للمخاطبين
وهو امر اعتباري واما التكلم القديم فهو كون ذاته تعالى بحسب يقتضي القاء الكلام الى المخاطبين عند
وجودهم وهذا هو الكلام الازلي الذي صفة لذاته تعالى هذا صفة غير العلم والقدرة قوله ولا اشتقاق
قالوا المتكلم من قام به الكلام بمعنى التكلم لا بمعنى ما به التكلم فان ما به التكلم باعتبار الوجود العيني انما
قام بالهواء لا بالمتكلم بل انما قام به ايجاده والقاء الى المخاطب للاعلام قوله ومن اوجد الكلام ولو
في محل لا خفاء في ايجاد الكلام لقصد الافادة والاعلام هو التكلم ومراد من قال ان المتكلم من اوجد الكلام
ان المتكلم اوجد الكلام على قصد الافادة والاعلام قوله للقطع بان موجود حركة الا لا يقول انه
فان المتحرك قام به التحرك لا ما قام به تحريك ولهذا لا يسمى موجد حركة في جسم متحركا ولا يقول انه

نظايرها قوله بلدمان علمنا ان موجبه لا يخفى ما فيه فان الايجاد الماخوذ في تعريف المتكلم هو
الفاعل قصدا للاعلام سواء ايجادا حقيقيا او لا ففي الصورة المذكورة يمتنع هو المتكلم فانه بقصد
الاعلام بالقاء الكلام وان كان موجود الكلام هو تم قوله فالقايم بذات البادي تم قد عرفت
ان الكلام القايم بذاته تم هو بمعنى المتكلم لا بمعنى ما به التكلم وهو الالفاظ الدالة على المعاني و
معانيها الدالة عليها امور اخر مباينة تم المذكور في شرح كلام الغزالي فان كلا منهما حادث
قوله فالمعنى الذي نجده في نفسه لا يخفى ما فيه فان هذا المعنى ايضا يكون حادثا فكيف يصح ان
يقوم بذاته تم كالالفاظ وعلى هذا يقع انكار المصنف رفع الله درجاته موقعه فان اطلاق
النفسي القديم على تم معاني الالفاظ الحادثة غير معقول وهذا معنى قول المص والنفسانيان الكلام
النفسي القديم وهو معاني الالفاظ غير معقول فان قيل مراد من قال بالكلام النفسي ان العلم لا
حيات بالكلام قديم قلنا هذا تاويل فيه ارتكاب مجاز في مقابلة الخصم الحق ليس منه الا مجرد النفسانية
والتعصب ولهذا قال بعض الفضلاء ان في قول المص والنفسانيان غير معقول حيث لم يقل والكلام النفسي
او النفسي متعادبان اثبات هذا الكلام بارتكاب التمحل لرفع عن النفسانية والتعصب قوله
وقد شرحناه في مبحث المسموعات اقول قد ذكر في ذيل المبحث المذكور ان المعنى النفسي الذي يدعونه
انه قايم بنفس المتكلم ومغاير للعلم في صورة الاخبار عما يعلمه هو ارادة مدلولا مغايرا عن حصوله
في الذهن مطلقا ولا يخفى علينا ان هذا المعنى ليس مغايرا للعلم بمعنى الادراك المطلق وقد استوفينا
الكلام في الحاشية المعلقة على المبحث المذكور قوله فالشيخ الاشعري لما قال الكلام هو المعنى النفسي
فهم الاصحاب اه اقول لو كان باعث الاصحاب بحمله ما ذكره امكان ان يحمل كلامه بابان قوله مراده بالكلام
الذي هو المعنى النفسي الكلام بمعنى التكلم اي كون الذات بحيث يقتضي القاء الكلام الى المخاطبين
وح يصح كلامه بلا تاويل ويندفع ما ذكره صاحب المواقف ولعل باعث الاصحاب ما ذكره مع ضميمة امر اخرى

قوله وهو القديم عنده هو [illegible] ان الكلام [illegible] الالفاظ المدلول [illegible]

القايم بالمتكلم كما مرّ واما المدلول ما ما المدلول بمطابقي فلا خفاء في [illegible] بين [illegible]

في كونهما حادثين في تاويل الى العلم فان اللفظ مثل قال فرعون [illegible] ومنه المطابقي [illegible]

قوله واما العبارات فانما سميت [illegible] قول المتبادر والمشهور في [illegible] الكلام [illegible]

والالفاظ الدالة وهذا يدل على كونه حقيقة فيها وهذا قال [illegible] رسالة [illegible] الاصلي في

الكلام هو المولف من حروف مسموعة [illegible] بالوضع [illegible] قصد [illegible] التحصيل والتفاهم

بين اشخاص [illegible] النوع ووجوده لا يتحصل [illegible] العلم بالمعاني [illegible] في

الذهن حتى يكون ان يولف كلام منها فبعض [illegible] المتكلمين يطلقون اسم الكلام مجازا على

المعنى [illegible] وبعضهم يطلقون على ذلك [illegible] يصفونه بالكلام [illegible]

[illegible] بذلك [illegible] العوام [illegible] العلم قديم

[illegible] ولا مسموع ومنهم من قال [illegible] حادثا وقديم مولف مسموع [illegible]

ومنهم من قال [illegible] مسموع والذين يقولون [illegible] قديم لا ينكرون [illegible] انتهى

اقول قد [illegible] لكلام الا معنى من المتكلم [illegible] هذا المعنى [illegible] الكلام

والكلمات بانه المجاز [illegible] الالفاظ [illegible] العينية [illegible] الالفاظ [illegible]

حق مسموعة [illegible] قايم [illegible] وقال [illegible] الغيب [illegible]

ان الكلام [illegible] الناطق وما قيل [illegible] الموجود [illegible] كلمات [illegible]

اثبات [illegible] بالقياس كما هو المشهور فيمكن اثبات [illegible] الكلام موضوعا [illegible] الالفاظ والمعاني

فان كلا منهما [illegible] الالفاظ الموضوعة وانما يكون [illegible] حكاية عن الواقع كما هو الواقع [illegible]

[illegible] المطلب [illegible] حكاية وذلك [illegible] الاعتقاد [illegible] بالذات

في معاني

في معاني الالفاظ وبذلك يعلم ان كلا من الالفاظ الموضوعة ومعانيها كلام وايضا الكلام الذي
ينقسم الى الخبر والنهي والامر وامثالها انما يكون بالحقيقة معاني الالفاظ الموضوعة فان الخبر ما يحتمل
الصدق والكذب والامر ما يقتضي الطلب والصدق والكذب انما يعرضان للمعاني بالذات وكذا
اقتضاء الطلب ونحوه انما هو من عوارض المعاني وايضا اذا قيل في الامر بالقيام مثلا اضرب
او ما في اخرى لا يختلف الامر بالحقيقة وان اختلف التفتازاني وهذا هو الباعث للحكم بان
الكلام بالحقيقة هو معاني الالفاظ المؤلفة الموضوعة فلنا على كلا التقديرين المذكورين
لا يصح الحكم على الكلام بانه صفة لذاته تعالى وقديم الا بتاويله الى العلم الاجمالي به كما اختار
الطائفة المشار اليها بقوله ومنهم من قال بانه زائد على العلم قديم مؤلف ولا مسموع واما من قال
انه قديم مؤلف ليس بمسموع وزائد على العلم فلا يصح الا على مذهب من قال بالعلم التفصيلي القديم
ولا معنى لزيادته على العلم ان لم يضمه قصد الفائدة الى المخاطبين وقوله ومنهم من قال انه مؤلف مسموع
اشارة الى ما اختاره من مذهب المعتزلة وقوله الذين يقولون الخ اشارة الى مذهب الحنابلة
وقوله لا تفكرون في معنى اشارة الى انهم لا يفهمون معنى الحدوث والقدم قوله فيكون الكلام النفسي
عنده الخ واعترض عليه كيف يتصور ان يكون الصفة القائمة بذاته تعالى والاصوات القائمة بنا متحدة
الحقيقة حتى يصح ان يكون تلك الاصوات قائمة به تعالى من غير ترتيب وفينا مرتبة لقصور الالة ثم قال
ذلك المعترض لنا في هذا المقام كلام يقتضي تمهيد مقدمة وهي ان صفة التكلم فينا عبارة عن
قوة تاليف الكلام وكلامنا عبارة عن الكلمات التي هي مرتبة لنا في الخيال وبعد تمهيد هذه المقدمة
اقول ان صفة التكلم القائم بذاته تعالى هو مصدر معنى الكلمات وان كلامه تعيين الكلمات التي هي
مؤلفة له تعالى بذاته في علمه القديم بغير واسطة وهذا الكلام خطاب يتوجه الى المخاطب بمقدار
وامتيازه من علمه تعالى فان كلامه تعالى معلوم له وليس ما ذهب اليه الحكماء من ان كلامه علمه ولا ما زعم

اليه الحنابلة ومن تبعهم من حشويتهم وليس مثل كلام صاحب المواقف من كلامه الاصوات والحروف
الموجودة او ما يشمل الحروف والاصوات والمعاني معا ولا ما هو المشهور من الاشعري من كلامه
نعم انما المعنى المقابل للفظ بل هو تحقيق وتنقيح لمذهب الاشعري ولذا كان علامة ايضا واهتمامه
على اقسامه من الكتب والصحف والالفاظ المختلفة والاختيارات والاشارات انتهى قوله في دفع
عن الاعتراض المذكور ان صاحب المواقف لما صح بان الكلام النفسي بالمعنى المذكور صفة لم يبق رد
الاعتراض المذكور بل انما صح لقيامه لا لما الشامل للفظ والمعنى بذاته تعالى واراد به نحو قيامه
الصور العلمية بذاته تعالى واما ذهب بعض الحكماء بل اراد به بانه داخل في العلم القديم فيشابه للمذهب
في العلم ما اشار اذا تاملت في التحقيق الذي ذكره المعترض علمت ان كلامه الى كلام صاحب المواقف
بعينه واما اذا تاملت فيهما علمت انها راجعة الى مذهب من قال ان كلامه القديم هو العلم الا
بالكلام مع ضميمة التوجه الى المخاطب المتدارك مع الاشارة اليه وقال العلامة النيشابوري في
تفسيره انه لا شبهة على ان كل صوت فانه يقوم بجسم ولا على ان كل حرف فانما يعتد عليه خارجه
بل لعل ذلك في الشاهد فقط والكلام القديم كالقديم نطق وسمع وبصر ولا انه وخارجه كما انه
ادرك وعلم من غير قوى وعضو ومن لم يدركه كما ينبغي لم يدركه ادراكا كما ينبغي فلا يكون من الانصاف
فان كلامه كتاب وكتابه صواب وقوله فصل وحكم وعدل انما يصح على قول من قال ان اللفظ موضوع
للمعنى المشترك بين الموجود الذهني والموجود العيني فانه على هذا القول يصح ان لا يكون الحروف
قائما بالجسم وايضا نقول الكلام القديم انما يصح ايضا ان لو حمل الكلام على المعنى المصدري وجعله
ما يتكلم وحكم عليه بالقديم باعتبار انه داخل في العلم القديم وسيعلم ان الدفع لكلام صاحب المواقف
والمعترض المذكور وانعام النيشابوري ومن قال ان ملكة بالقرآن عبارة لنسخ اللوح المحفوظ
راجع الى العلم وان تعلقه تعالى بالاشياء والوجه الذي عليه في الوجود بمنزلة نقش الاشياء في كتبه

على نوع الوجود واوجد تنقيحها يحتاج الى مقدمة وهي ان الاتصاف بالتكلم بل يمكن بدون الكلام معنوية
الكلام ام لا كما حكم به المصنف حيث قال في شرح رسالة العلم في بيان المسئلة الثانية عشر وهي انه تعالى
يصح وصفه بانه متكلم ان كلام لا ان القائلون بقدم الكلام يحكمون بصحته وقوعه والقائلون بحدوثه
يحكمون بامتناعه انتهى فنقول المراد بالتكلم ما ينافي السكوت وما كان القاء الكلام الى المخاطب
بالفعل يوجد بدون الكلام والمخاطب فيكون حادثا كالكلام والمخاطب بالتكلم بهذا المعنى في الازل
وان اراد به كون الشيء والكلام تعلق به قدرة القاء الكلام لذلك الشيء كان حادثا الكلام
اتصافه تعالى في الازل وهذا ما قال المصنف فان تحقق الكلام في الازل عليها كاتصافه تعالى في الازل وان
كان كلامه حادثا كان الاتصاف حادثا وان اراد به قدرة القاء الكلام الى المخاطب على تقدير وجوده
مع ارادة القائه لم يكن اتصافه تعالى به في الازل مستلزما لتحقق الكلام كما ان ارادة ايجاد الشيء
لا يستلزمه والحق ان تكلم الكلام بالمعنى الاخير وهو مستلزم للعلم بالكلام فتحقق مذهب الاشعري
ان الكلام القديم الذي هو صفة وجودية اتصافه تعالى بالتكلم في الازل انما هو العلم بالكلام اللفظي بناء
على انه حقيقة فيه والعلم في الكلام او العلم بمعنى الكلام اللفظي بناء على انه حقيقة فيه والعلم
بما هو اعم منهما بناء على انه حقيقة فيما تم اللفظ والمعنى على [illegible] ويجب ان يحمل على العلم الاجمالي
ليصح وصفه بالقدم والوحدة كما هو مذهب الاشعري وانما الحمل صفة الحقيقيات الا بعد التأويل
في تصحيح مذهب الاشعري انما يكون باعتبار رجوعها الى ان الكلام القديم هو العلم الاجمالي
الذي يتحقق بمنزلة تحقق كما لا يخفى والمص لم يتكلف لذلك التأويل بل كلامه مد لبسا لا في
عدم الاحتياج اليه فاعلم فان قلنا لا احتياج اليه من حيث يحصل من كون التكلم صفة كالية ومن
عبارات وقعت في الشريعة مثل قوله تعالى بل هو قرآن مجيد في لوح محفوظ ومثل قوله تعالى انا انزلناه
قرآنا عربيا فان تبيننا لا يتبين به لا على ان القرآن الذي كلام الله نزل من العلم الى العين فاثبته

في العلم الاجمالي القديم هو القرآن الذي هو كلام الله القديم باعتبار هذا الاندراج وهذا خلاصة تحقيقاتنا
الاربعة المذكورة فان الاختلاف انما هي في العبارات قلت لا شيء من هذين الشاهدين توثيق عند المعتزلة
والمتكلم لا يخفى ولما لم يكن انقطاع للكلام في البحث المتعلق بالكلام في علم الكلام اعرض عما من
تنقيح هذا المقام فان علمه منها لملك العلام **قوله** فاما اثبات النشأة فقد عرفت ان المراد من ذلك الاثبات
الاندراج في علم الله تعالى المقدم على الايجاد فانه فيما يمكن ان يوجد المراد بذلك القيام نحو القيام للصور
العلمية قائمة بذاته تعالى كما ذهب اليه بعض الحكماء من ان الصور العلمية قائمة بذاته تعالى بدون تأثر
ذاته واستكماله تعالى به قلت هذا انما يصح عند من قال بالتغاير بين ذاته تعالى وصفاته ولم يقل به الا
شعري ويمكن ان يوجه ان الاشعري لم يقل بالتغاير في الصفات الكاملة الزائدة التي هي مأخوذة في الاله
ومن هذا القبيل قيام الصور التفصيلية عند من قال به والظاهر ان يكون الاشعري قائلا بذلك
القيام فانه قيل هذا منافي لقول الاشعري من ان الكلام النفسي امر واحد لكنه متعلق تعلقات كما هو المشهور
قلت قد عرفت مرادهم من ان هذا الحكم انما يستقيم في الكلام بمعنى التكلم او في العلم الاجمالي باستلزام قطع
هذا المجيب قول صاحب المواقف على الاندراج في العلم الاجمالي **قوله** فالجواب ايضا ما ذكرناه
اقول جواب صاحب المواقف اولى من الجواب المذكور من وجهين احدهما ان الاشتراك اللفظي
الذي ادعاه المجيب غير مسلم عند الخصم وثانيهما ان كلا من معنى الكلام الذي التزمنا المجيب حادث
باعتبار الوجود العيني فيه قديم باعتبار اندراجه في علم الواجب القديم فلا وجه للعدول عن
المتعارف المشهور المسلم عند الخصم الى غيره ومن انكر كلاما بين دفتي المصحف ان اراد
صاحب المواقف انه علم من الدين ضرورة كون ما بين دفتي المصحف كلام الله حقيقة لا مجازا
سيما انه يكفر فهو منكر مطلقا وان لم يحكم بكفره مع التأويل الذي ذكره ولعله اشار بذلك
بقوله الا انه بعد التأويل يعرف حقيقته على انه اشار بذلك القول الى انه يمكنه دفع ما قلنا بل

لكن الاولى ان نحقق ههنا هذا التحقيق لما مر الاشارة اليه قوله بل هو الدال على ما هو الصفة حقيقة
قد عرفت ما فيه قوله فذلك امر خارج عن طور العقل اقول ذلك انما يكون خارجا عن طور
العقل باعتبار الوجود الخارجي واما باعتبار الوجود العلمي او العقلي او الظلي او المثالي فليس خارجا
عنه ولهذا الاعتبار قيل ان كلام الله بمعنى التكلم على اقسام ستة احدها التكلم الحقيقي الذي هو
صفة زائدة على ذاته تعالى وكونه تعالى باعتبار ذاته بحيث يقتضي الاوامر والنواهي وسببها وثانيها القاء
الاخبار الى المخاطبين وهو الذي ليس بالخطاب القديم وثالثها هو التكلم الذي بينه وبين المجرد
القدسي وهو القاء الواجب ما يحكم ويوجد ورابعها التكلم النفسي الذي هو القاء الواجب تعالى
الى النفوس القدسية الاحكام والاخبار وخامسها التكلم المثالي الذي هو القاء الالفاظ
المثالية الدالة على المعاني المقصودة الى النفوس الانسانية في عالم الملك وما وراءه كالتكلم
بالكلام اللائق به بمعنى ما به التكلم قوله وهو ان الكذب في كلام الذي عندهم تعالى وذلك لان الكلام
المصدري عندهم بمعنى التكلم بالفعل والكلام بمعنى ما به التكلم ليس الا الالفاظ الدالة على المعاني
فالكلام بمعنى التكلم عندهم ليس الا خلق الالفاظ الدالة على المعاني قوله وهو سبحانه تعالى
لا يفعل القبيح اصلا وان كان مشتملا على حسن كالكذب النافع فيندفع ما قيل من ان الكذب
قد يكون حسنا لكونه نافعا وذلك لان الكذب النافع لا يخرج عن كونه قبيحا وان كان له حسن بوجه
فالمعنى قوله لا يفعل القبيح انه لا يجوز ان يفعله لمنافاته المدعى قوله يرجع الصدق والكذب
انما هو المعنى اقول القاء الكلام اللفظي وايجاده على ثلاثة احدها ايجاده بدون قصد القاء
المعنى المقصود منه وثانيها ايجاده مع قصد القاء المعنى المقصود منه بدون الاعتقاد المتعلق
به بل مع الاعتقاد بنقيضه وثالثها ايجاده مع الاعتقاد بمدلوله ولا يلزم من كذب الكلام اللفظي
الكذب في كلام النفسي الذي هو الصفة القائمة بالذات الا في صورة الثالثة لا في الصور

الاولين وقد يلزم النقص في الصفة بمجرد خلق الحروف والكلمات الدالة على المعاني الكاذبة
في الاجسام وهذا خلاصة مقصود السيد المحقق قوله ولما كان الكلام النفسي عندهم مدلول
الكلام اللفظي فقد عرفت ان مدلول الكلام اللفظي المطابق ليس صفة لذاته تعالى كالكلام اللفظي
وان اما واحدا بل انما يكون الصفة القائمة بذاته هو العلم الاجمالي بالكلام وبمدلوله ولا يخفى
انه لا يلزم من كذب اللفظ الذي هو من الافعال النقص في الصفة اذ لا نعلم من العلم التصوري
بمضمون الخبر الكاذب لا حق نقص في الادراك لكن لقائل ان يقول في نحو القاء الكلام الكاذب
وهو صفة اعتبارية نقص وهو تعالى منزه عنه فاعلم ذلك قوله لكنا نعلم بالضرورة ان علم
شيئا الخ لا خفاء عليه ما فيه من الخبط قوله لا يمكن الجواب بمثل ما ذكرنا في الوجه الاول
لا خفاء عليك ان هذا الوجه كالوجه الاول في اجراء جواب الشارح ولا يندفع بهما الا بما ذكرناه
تفصيل اجماله في هذا الوجه ان يقال كذب الكلام اللفظي كذب الكلام النفسي على ما ذهبتم
لزم تجويز كذب الكلام النفسي وهو باطل لما مر في الدليل فالحق في دفع هذا الجواب
قوله فلانه بان يقوم به معنى السعادة الخ اقول كل من السرمدية والبقاء اما انتزاعي ينتزع من
ذات الواجب باعتبار ذاته فيتقابل ليس الا على نحو قيام الامور الانتزاعية اي كون الذات
بحيث ينتزع عنه فمادية على الذات ليس الا في التعقل لا في الخارج واما زيادته على الوجود
فبالاعتبار لا سيما اذا حمل على معنى زايد على الوجود بناء على ان الموجودية على الاستناد فان اراد
المص بقوله ونفي الزايد نفي الزايد على ما كان مراده نفي الزيادة في الخارج اي ذات الواجب باعتبار
ذاته سرمدي وباق لا بانضمام امر اليه في الخارج وان اراد به نفي الزيادة على الوجود لا
ننازع في كل مراده به نفي الزيادة بالذات بناء على ما مر ولا يخفى عليك ان الاوجه لا يلائم جعل قوله
نفي زايد معطوفا على قوله سرمديا قوله وليس ايضا عبادة عن الوجود بل زايد عليه الخ لعل

المراد